MASTER
NEGATIVE
NO. 93-81455-11

MICROFILMED 1993

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES/NEW YORK

as part of the
"Foundations of Western Civilization Preservation Project"

Funded by the
NATIONAL ENDOWMENT FOR THE HUMANITIES

Reproductions may not be made without permission from
Columbia University Library

COPYRIGHT STATEMENT

The copyright law of the United States - Title 17, United States Code - concerns the making of photocopies or other reproductions of copyrighted material.

Under certain conditions specified in the law, libraries and archives are authorized to furnish a photocopy or other reproduction. One of these specified conditions is that the photocopy or other reproduction is not to be "used for any purpose other than private study, scholarship, or research." If a user makes a request for, or later uses, a photocopy or reproduction for purposes in excess of "fair use," that user may be liable for copyright infringement.

This institution reserves the right to refuse to accept a copy order if, in its judgement, fulfillment of the order would involve violation of the copyright law.

AUTHOR:

BULLINGER, ANTON

TITLE:

ARISTOTELES' METAPHYSIK IN BEZUG...

PLACE:

MUNCHEN

DATE:

1892

Master Negative #
93-81455-11

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DEPARTMENT

BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record

88Ar51
OZB

Bullinger, Anton. ~~Ga 113.158~~

Aristoteles' Metaphysik in bezug auf entstehungsweise, text und gedanken klargelegt bis in alle einzelheiten. Mit einem prodromus über Aristoteles' lehre vom willen und einem epilog über pantheismus und christentum. München, 1892.

254 p. 0:

*Aristoteles-Metaphys. HCL 14-2165

Restrictions on Use:

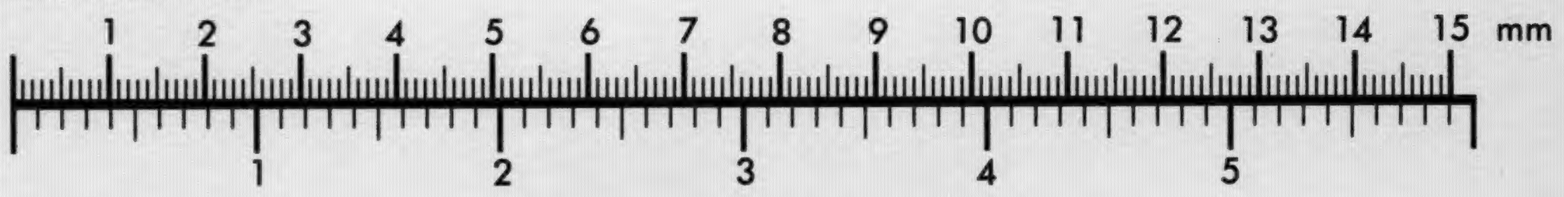
TECHNICAL MICROFORM DATA

FILM SIZE: 35 mm REDUCTION RATIO: 11/x
IMAGE PLACEMENT: IA (IIA) IB IIB
DATE FILMED: 6/15/93 INITIALS FC
FILMED BY: RESEARCH PUBLICATIONS, INC WOODBRIDGE, CT

AIIM

Association for Information and Image Management
1100 Wayne Avenue, Suite 1100
Silver Spring, Maryland 20910
301/587-8202

Centimeter



Inches

MANUFACTURED TO AIIM STANDARDS
BY APPLIED IMAGE, INC.

GUSTAV E. STECHERT
810 Broadway
NEW-YORK.

88Ar51 OZB

Columbia College
in the City of New York

Library.

ARISTOTELES' METAPHYSIK

IN BEZUG AUF

ENTSTEHUNGSWEISE, TEXT UND GEDANKEN

KLARGELEGT

BIS IN ALLE EINZELHEITEN.

MIT EINEM PRODROMUS ÜBER ARISTOTELES' LEHRE VOM WILLEN UND EINEM EPILOG ÜBER PANTHEISMUS UND CHRISTENTUM.

VON

A. BULLINGER,
GYMNASIALPROFESSOR IN DILLINGEN.

MÜNCHEN.
THEODOR ACKERMANN,
KÖNIGLICHER HOF-BUCHHÄNDLER.
1892.

DRUCK VON A. KOLB, DILLINGEN.

88Ar51
OZB

NOV 0 1892 H. E. B.
3 NOV 1892 Stechert 80 L 36

Vorwort.

Was wollte Aristoteles mit seiner „ersten Philosophie", welches ist ihr Thema und ihre Disposition? Wie verhält sich's mit der Authentie der uns unter dem Namen der Metaphysik überlieferten Bücher? Wie kamen sie zu dieser Zusammenstellung? und warum gerade in dieser Reihenfolge? Diese Fragen gründlich zu beantworten und zugleich den Text kritisch festzustellen und die Gedanken bis in alle Einzelheiten zu beleuchten, dieser Aufgabe glaubt der Unterzeichnete gerecht geworden zu sein, nachdem er seit mehr als einem Menschenalter mit den Aristotelischen Gedanken und der Form, in der sie zum Ausdruck kamen, gerungen und nachdem seit nunmehr 6 Jahren (seit dem Erscheinen der Ausgabe von Christ in der Teubner'schen Bibliothek) in der von der Berufsarbeit nicht in Anspruch genommenen Zeit all sein Denken und Sinnen der Aristotelischen Metaphysik gegolten. Die Arbeit liess sich nur bewältigen bei dem Bewusstsein ihrer Notwendigkeit für die Erhaltung des spekulativen Sinnes und des Idealismus in der Menschheit. Der Verfasser ist keiner Schwierigkeit aus dem Wege gegangen. An einer Unzahl von Stellen war der Text in Unordnung geraten oder wenigstens bis jetzt nicht verstanden. Er ist nunmehr rekonstruiert und klargelegt im Sinne des strengsten Konservatismus, der sich nur einmal (1065, a, 22) das Einsetzen einer durch den Zusammenhang geforderten und durch eine Parallelstelle nahegelegten Zeile erlaubte. Dass der Verfasser über Zweifel und Ratlosigkeit hinaus schliesslich immer wieder zum freudigen „εὕρηκα" kam, versüsste seine Mühe und war ihm ein Zeichen des sie begleitenden Segens von oben.

Dillingen a|D., 1. Oktober 1891.

Der Verfasser.

144932

Prodromus über Aristoteles' Lehre vom Willen.

Die Besprechung meiner vor vier Jahren erschienenen „Metakritischen Gänge“ (München, Th. Ackermann, 1887) durch Ed. Zeller im „Archiv für Geschichte der Philosophie“ (II, S. 284 f.) gibt mir Anlass, auch dieser meiner letzten Arbeit für Aristoteles einen metakritischen, beziehungsweise kritischen Prodromus vorauszuschicken. Zeller referiert a. a. Ort, die genannte Schrift sei so ziemlich gegen jedermann gerichtet, der in den letzten Jahren mit meinen Arbeiten irgendwie in Berührung gekommen, und behandle verschiedenerlei Gegenstände, die er dann, zum Teil etwas ungenau, aufzählt. Das Beste sei seines Erachtens die Erörterung über die *πόροι*, durch welche Aristoteles die Eindrücke von den Sinnesorganen zum Herzen gelangen lässt. Dieses „Beste“ sucht Zeller dann in der Hauptsache zu widerlegen. Dass ich die „tragische Katharsis“ betreffend die Bernaysianer als Schwindler an den Pranger gestellt, davon deutet Zeller seinem Lesepublikum nichts an. Dass Thilo gegen meine die Hegelsche Lehre vom Widerspruch betreffenden metakritischen Auseinandersetzungen, wie er nichts gesagt hat (vgl. „Zeitschrift für exakte Philosophie“, Bd. XVIII, S. 234 f.), so auch unmöglich etwas Vernünftiges sagen könnte, das wird bestehen bleiben, trotzdem Zeller in etwas anderem das „Beste“ erblickt. Auch die Aristotelische Nuslehre betreffend hätte Zeller meines Erachtens aus den „Metakritischen Gängen“ etwas lernen können; er will aber nicht und mit ihm so und so viele andere. So mögen sie denn so und so lange noch den von Zeller in den Aristoteles hineingelesenen Unsinn als die echte Lehre des Stagiriten den Leuten vortragen in — „dieser letzten betrübten Zeit“, wie der Berliner Philosoph Lasson sich ausdrückt in einem aus Anlass der Uebersendung meiner „Metakritischen Gänge“ mir geschriebenen Briefe, aus dem hier ein paar Stellen angeführt sein mögen. Nachdem er seine „Sympathie“ mit

meinen „Bestrebungen“ ausgesprochen, sagt Lasson da: „Freilich wird Ihre Aufgabe die des Predigers in der Wüste bleiben. Die Kinder dieser Zeit sind nicht zu überzeugen noch zu bekehren, ganz einfach, weil sie das Bedürfnis gar nicht haben und auch nicht eine entfernte Ahnung von dem, um was es sich eigentlich handelt. . . . Der triviale Sensualismus und Positivismus ist völlig unbelehrbar; es bietet immer noch mehr Aussicht, den Steinen auf der Strasse zu predigen als diesen Leuten mit dem siebenfachen Brett vorm Kopfe. Ich habe längst den Kampf aufgegeben und ereifere mich nicht mehr . . . Wenn ich meine innere Welt bilde, so ist's genug; auf die anderen zu wirken, ist vergebene Mühe. Sie sind streitbareren Temperaments; gebe Gott Ihnen weiter Freudigkeit und Mut, sich zu wehren und von der Wahrheit gegen die Dummheit zu zeugen“. Nun, man darf, glaube ich, wenn auch nicht Optimist, so doch etwas weniger Pessimist sein, als Lasson es hier ist. Es beginnt zu tagen. Nachdem bereits im Jahre 1878 das Wien-Leipziger „Literaturblatt“ II. Jahrg. S. 254) über „Des Aristoteles Erhabenheit über allen Dualismus und die vermeintlichen Schwierigkeiten seiner Geistes- und Unsterblichkeitslehre“ sich dahin hatte vernehmen lassen, dass es in dieser Schrift zwar etwas zu viel „Hegelsche Terminologie“ will gefunden haben, derselben aber „das Verdienst, die betreffenden Probleme von verschiedenen Schwierigkeiten befreit zu haben, vindiziert, lautete G. F. Rettigs am 1. Dez. 1883 in der „Philologischen Rundschau“ abgegebenes, ausführlich motiviertes Urteil über meine Aristotelica also: „Sie bringen den grossen Denker in einigen der wichtigsten Lehren seiner Philosophie mit sich selbst in Uebereinstimmung, heben scheinbare Widersprüche und müssen als eine Bereicherung unseres Verständnisses derselben betrachtet werden. Wir begrüssen darum ihre Erscheinung mit Freuden; die Anerkennung hiervon, wenn auch jetzt noch zurückgehalten, kann nicht ausbleiben“. Anderseits trägt Professor H. Siebeck seit dem Jahre 1882 (zuerst in der Fichte-Ulricischen Zeitschrift und jetzt in seiner Geschichte der Psychologie) die Lehre vom thätigen und leidenden Nus, einen früher allgemein, von Scholastikern und Modernen, von letzteren aber am ekelhaftesten, missdeuteten Hauptpunkt der Aristotelischen Philosophie, ganz so vor, wie ich sie 1877 in „Des Aristoteles Erhabenheit u. s. w.“ interpretiert habe

und ob solch „neuer und unerhörter“ Deutung seinerzeit in den „Philosophischen Monatsheften“ und im Zarnckeschen „Literarischen Centralblatt“ gehörig koramiert und persifliert worden bin, wobei ich noch konstatiere, dass man seinerzeit über die angedeutete Abhandlung Siebecks in der Fichte-Ulricischen Zeitschrift meines Wissens überall, so z. B. im Bursianschen „Jahresbericht“, mäuschenstill blieb und jetzt die in der „Geschichte der Psychologie“ figurierende richtige Nuslehre als etwas Selbstverständliches behandelt wird (z. B. in den „Blättern für das bayerische Gymnasialschulwesen“). Wie die richtige Nuslehre, so könnte nach und nach noch manches andere von mir nachgewiesene Richtige — natürlich ganz unabhängig von mir — entdeckt werden und auf solchem Wege gegenüber dem Karikaturbild der wirkliche Aristoteles wieder zur Geltung gelangen. — Man wird später auch die „Hegelsche Terminologie“ wieder ertragen können, wenn man sich erst wieder besonnen haben wird darüber, was denn eigentlich Philosophie sei; wenn man erst einmal angefangen haben wird, der dermalen herrschenden Oberflächlichkeit und Geistlosigkeit und der kolossalen Unwissenheit, mit der jetzt noch unsere „Realisten“ über philosophische Materien perorieren dürfen, sich zu schämen; wenn mit dem spekulativen Bedürfnis, das sonst als der deutschen Nation eigentümlich galt, wieder das Verständnis der grossen Philosophen Platz greifen wird. Vielleicht höre ich auch von andern, was mir Professor Dr. Susemihl Hegel, resp. meine Auseinandersetzungen über Hegel in den „Metakritischen Gängen“ betreffend seinerzeit geschrieben hat, nämlich: „In Ihren Erörterungen über Hegel ist vieles, was einen alten, wenn auch inzwischen einigermassen „abgefallenen“ Hegelianer wie mich von Herzen und im tiefsten Gemüte erfreut. Ich begreife, wie es gekommen; aber es ist doch unendlich kläglich und ein trauriges Armutszeugnis für die Gegenwart, dass man jetzt glaubt, diesen gewaltigen Denker behandeln zu dürfen, um mit Lessing zu reden, „wie einen toten Hund“. Was Sie S. 30 f. sagen, ist mir wie aus der Seele gesprochen“.

Doch das „Beste“ in den „Metakritischen Gängen“! Da will Zeller den Nachweis, dass Aristoteles „eigene mit spezifischen Organkörpern angefüllte von den peripherischen Sinnesenden zum Zentralorgan führende Kanäle (*πόροι*) annehme, die ein vollstän-

diges Analogon der Empfindungsnerven seien", nicht gelten lassen und behauptet: „Von eigenen, den Empfindungsnerven ähnlichen Organen deutet er (Aristoteles) nichts an; er denkt sich vielmehr jene *πόροι* mit Pneuma erfüllt". Das beruht auf Missverständnis dessen, was ich sage, einer- und auf Irrtum anderseits. Zeller irrt, wenn er meint, Aristoteles denke sich „jene *πόροι*" mit Pneuma erfüllt. Das gilt so ohne weiteres nur vom *πόρος* des Gehörs. Der spezifische Organkörper des Geruchs aber ist nach Aristoteles Luft oder Wasser, der des Gesichtes Wasser. An den von Zeller citierten zwei Stellen spricht Aristoteles lediglich von den *πόροι* des Geruchs und des Gehörs. Das Sehorgan (*ὄμμα*) ist das Organ des Wassers nach Aristoteles, weil das Wasser wegen seiner durchsichtigen Dichtheit besser als Luft geeignet ist, die Sinnenbilder festzuhalten (De sensu 2. 438. a, 12 ff.), aber natürlich nicht bloss der Augapfel, der peripherische Abschluss des Sehorgans (*τὸ ἔσχατον ὄμμα*), sondern das ganze *αἰσθητήριον* einschliesslich des zum Zentralorgan (*ἡ ψυχὴ ἢ τῆς ψυχῆς τὸ αἰσθητήριον*) führenden *πόρος*, da das Zentralorgan selbst im Innern zu seiner Bethätigung des Lichtes, d. h. der im Wasser des Organs ihm übermittelten Lichtbilder bedarf, was daraus zu ersehen, dass bei Durchschneidung der Kanäle des Gesichtssinnes innerlich plötzlich Finsternis entsteht (De sensu 2. 438, b, 8—14). Wasser, nicht schlechthin elementares Wasser selbstverständlich, sondern ein spezifisches Gebilde des organischen Lebens (*σύμφυτον ὕδωρ*) also ist der Organkörper des Gesichtssinnes, Luft (*σύμφυτον πνεῦμα*) der des Gehörkanals, Luft oder (bei den Fischen, wie Simplicius hinzufügt,) Wasser der des Geruchskanals. Und diese mit diesen spezifischen Organkörpern angefüllten Kanäle bezeichne ich als „Analogon der Empfindungsnerven"; diese „den Empfindungsnerven ähnlichen Organe" aber deutet Aristoteles nicht blos an, sondern lehrt sie deutlich. — Aristoteles sagt ferner nicht, was Zeller ihn sagen lässt, dass diese Kanäle „in die Blutgefässe des Gehirns ausmünden", sondern, dass sie dahin durchdringen (*περαίνοντες*), sich dahin erstrecken. Warum sie dahin gehen, habe ich angedeutet und ist bei Neuhäuser (Aristoteles' Lehre von dem sinnlichen Erkenntnisvermögen und seinen Organen, S. 120 f.) des näheren dargethan; sie gehen dahin zum Behufe ihrer Ernährung und Erhaltung, als die Empfindung vermittelnde Organe aber gehen

sie unmittelbar zum Herzen (De gen. an. V, 2. 781, a, 20 ff.). — Wenn sodann Aristoteles sagt, dass weder das Blut selbst noch die blutlosen Teile *αἰσθητικά* seien, so folgt daraus nicht, wie Zeller will, dass die „blutführenden Teile", d. h. die Adern die Empfindungsbewegungen zum Herzen bringen; es leisten diesen Dienst vielmehr aus dem Blut entstandener Gebilde (*τῶν ἐκ τοῦ αἵματός τι*), blutversehene Teile (*ἔναιμα μόρια*), und sind die *ἔναιμα*, von denen in der von Zeller in seiner Geschichte der griech. Phil. II, 2 S. 546, 1 besprochene Stelle *π. ἐνυπν.* c. 3 die Rede und in denen die von den Sinneseindrücken her rückständigen latenten Bewegungen des Nachts, im Schlafe zum Prinzip der Sensation gelangen, eben nichts anderes als die *αἰσθητήρια*, die mit dem *σύμφυτον πνεῦμα*, resp. dem *σύμφυτον ὕδωρ* erfüllten *πόροι*. Das „Pneuma, welches die Adern zugleich mit dem Blute durchströmen und nächstes Substrat der Empfindungsbewegungen" sein soll, ist eine Erfindung Zellers. Das dritte Kapitel der Schrift *περὶ ἐνυπνίων* ist von Neuhäuser (S. 128—132) im ganzen gewiss richtig interpretiert und es sind 461, b, 12 *αἱ ἐνοῦσαι κινήσεις* die den Organen, nicht dem Blute immanenten Bewegungen. Diese kommen in den Organen (*αἰσθητήρια*) zum Zentralorgan, d. h. werden aktuell, bewusst, indem das Zentralorgan durch das zurückgeströmte Blut gefesselt und infolgedessen die Wahrnehmung der Aussenwelt und das Denken eingestellt ist. „*Καὶ λυόμεναι ἐν ὀλίγῳ τῷ λοιπῷ αἵματι τῷ ἐν τοῖς αἰσθητηρίοις κινοῦνται*" (Z. 17 f.) aber heisst: „und sich auflösend (ihre Besimmtheit verlierend, sich verschiebend) bei der geringen Menge des in den Organen (d. h. in den diese durchziehenden Aderzweigen) noch vorhandenen Blutes geraten sie in eine Bewegung", und ist da von keinem „Freiwerden in dem Blute" die Rede, wie Zeller meint. Die Präposition *ἐν* ist hier nicht lokal zu verstehen; sie wird auch von Umständen und Verhältnissen gebraucht, unter denen etwas geschieht. Wegen der zu geringen Menge des restierenden zur Ernährung nicht ausreichenden Blutes funktionieren die Organe nicht regelmässig, halten die Bestimmtheit der Wahrnehmungsbilder nicht fest, und so kommt es, dass im Traume das gebundene Zentralorgan das bloss Aehnliche für das Wirkliche nimmt.

Nachdem ich so das „Beste" in den „Metakritischen Gängen" betreffend Zeller hier habe antworten müssen, möchte ich

mit ihm, obwohl ich seine Gabe, den Aristoteles betreffend alles zu konfundieren, in „Aristoteles und Professor Zeller in Berlin“ (München, Th. Ackermann, 1880) sattsam illustriert habe, noch über eine psychologische Frage verhandeln, über den Willen nämlich und sein Verhältnis zum Nus, worüber ich das Wesentliche bereits in der Einleitung zu „Aristoteles' Nuslehre“ (S. VIII) gesagt habe. Es ist das eine heillos verwirrte Frage und werden da die bezüglichen Zellerschen Konfusionen noch immer von unseren Schriftgelehrten als die echte Aristotelische Lehre vorausgesetzt, wie z. B. auch Heman in seiner Schrift „des Aristoteles Lehre von der Freiheit des menschlichen Willens“ S. 40 Anm. 1 von der schwierigen Frage spricht, „wie der Wille zum *νοῦς* gerechnet werden könne, da er doch nur durch die *ὄρεξις* wirklicher Wille sei, die *ὄρεξις* aber zum niederen Seelenteile gehöre“. Diese Schwierigkeit haben die Herrn sich nur durch Zeller machen lassen. Es ist aber alles und jedes falsch, was Zeller über den Willen bei Aristoteles sagt. Derselbe soll nach ihm (S. 599,3) eine aus Vernunft und der tierischen Seele angehöriger Begierde zusammengesetzte Thätigkeit sein. Aber vorausgesetzt, dass dem so wäre, Zeller versteht schon nicht, das Begehren als psychischen Akt von somatischen Vorgängen (Bewegungen) zu unterscheiden. Er findet einen Widerspruch darin, dass Aristoteles einerseits von der Seele überhaupt, nicht bloss von der Vernunft, leugnet, dass ihr Bewegung und Veränderung zukomme, anderseits aber doch wieder „den begehrenden Teil der Seele zugleich bewegt und bewegend“ sein, überhaupt die „unteren Seelenteile“ des Leidens fähig sein lässt, und fragt: „Wie können dieselben des Leidens fähig sein, wenn keine Bewegung und Veränderung in ihnen sein soll? jedes Leiden ist ja eine Veränderung“. (S. 596 f.) Ja, ja, sogar die Vernunft ist nach Aristoteles leidensfähig — Zeller setzt mit Unrecht, wie ich gezeigt habe, den *νοῦς παθητικός* den „niedern (sterblichen) Seelenteilen“ gleich — aber diese „Leidensfähigkeit“ steht keineswegs im Widerspruch mit der „Bewegungs- und Veränderungslosigkeit“ der Seele überhaupt und der Vernunft insbesondere. Das Leiden, welches bei der Seele statthat, ist eben, so sagt Aristoteles ausdrücklich (De an. II, 5. 417, b, 13 ff.), kein Leiden; wenn man es aber doch so nenne, so müsse man zwei Arten von Veränderungen (Leiden) unterscheiden, den Uebergang zu den

durch Beraubung (der Form) sich machenden Umgestaltungen (*τήν τε ἐπὶ τὰς στερητικὰς διαθέσεις μεταβολήν*) und den zu den habituellen Zuständen und zur (Realisierung der) Natur (= zu den in den natürlichen Anlagen begründeten Fertigkeiten: *καὶ τὴν ἐπὶ τὰς ἕξεις καὶ τὴν φύσιν*), so dass, (wie es ibid. Z. 2 ff. heisst) im ersteren Falle ein Untergang durch Entgegengesetztes, im letzteren Falle die Erhaltung des potenziell Seienden durch das aktuell Seiende, ein Fortschreiten zur (accidentellen Selbstverwirklichung (im Denken u. s. w.) statthat. Ich habe das auch in den „Metakritischen Gängen“ S. 17 ff. Wirth gegenüber auseinandergesetzt und darauf hingewiesen, dass ja auch wir im Deutschen dieses doppelte „Leiden“ haben, da wir von etwas, woran was gethan, was irgendwie durch anderes bestimmt wird, ohne hiebei in seiner Naturbestimmtheit alteriert zu werden, sagen, dass es leidend sich verhalte, ohne dabei an ein Leiden zu denken, das eventuell den Untergang des betreffenden Dinges zur Folge haben könnte, bei welchem der Doktor zu Rate zu ziehen wäre. Auch der Nus ist so leidend, d. h. rezeptiv, die Bestimmungen der objektiven Wirklichkeit in sich aufnehmend, und eben diese rezeptive Seite des Nus ist der *νοῦς παθητικός*. Wenn Zeller fragt, wie die unteren Seelenteile des Leidens fähig sein können, da ja jedes Leiden eine Veränderung sei, und diesbezüglich auf De gen. et corr. I, 6. 323, a, 12 u. ibid. c. 9, Anf. verweist, so ist eben zu sagen, dass von einem solchen Leiden, bei welchem eine physische Veränderung, ein Untergehen durch Entgegengesetztes stattfindet, hier nicht die Rede ist, sondern von einem „Leiden“, bei dem in dem leidenden Subjekt in keiner Weise eine Form verloren, eine Naturbestimmtheit verändert wird, vielmehr nur in dem Subjekte in psychischer Weise verwirklicht wird, was es in Möglichkeit (der Anlage nach) zuvor schon gewesen, durch Akte, die Aristoteles im Unterschiede von dem, was er im engeren Sinne Bewegung nennt, Energien heisst (vgl. Metaph. *Θ*, 6. 8 u. De an. III, 7. 431, a, 4 ff.), die Selbstzweck sind und bleibende Eindrücke und Fertigkeiten in der Seele zur Folge haben, so durch die sinnliche Wahrnehmung, so durch das Denken; so auch durch das Begehren. Wenn Aristoteles beim Begehren den begehrenden Teil der Seele zugleich bewegt und bewegend sein lässt, so wird er eben bewegt durch die Vorstellung, den Gedanken des *πρακτὸν ἀγαθόν*, resp. durch das Gefühl des

Angenehmen oder Unangenehmen, das sich an die betreffende Vorstellung knüpft; Vorstellen, Denken, Fühlen sind aber keine *κινήσεις* im engeren Sinne des Wortes, sondern psychische Energien, wie auch die *ὄρεξις* selbst eine solche ist. Durch die Vorstellung, resp. den Gedanken wird das Gefühl des Angenehmen hervorgerufen, durch dieses das Begehren, ohne dass diese psychischen Formen (Bestimmtheiten) vergingen und in einander sich umsetzten. Vorstellung (Gedanke) und Gefühl bestehen fort neben dem Begehren, das sie zur Folge haben. Auch das Begehren selbst ist als rein psychischer Akt keine Bewegung im engeren Sinne dieses Wortes, kein Prozess, in dem etwas verginge und anderes, Entgegengesetztes daraus entstünde; *καὶ ἡ ὄρεξις*, sagt Aristoteles (De an. III, 10. 433, b, 18), *κίνησίς τίς ἐστιν ἡ ἐνέργεια* („auch das Begehren ist eine Art von Bewegung oder vielmehr Energie"). Es ist also auch der begehrende Teil der Seele ohne Bewegung und Veränderung.

Wenn so Aristoteles von der Seele als solcher Bewegung und Veränderung ausschliesst, so leugnet er doch nicht, dass mit einer psychischen Bethätigung ein physisches Leiden verbunden sein kann. Alles Wahrnehmen hat auch eine somatische Seite, ist ein physiologischer in dem betreffenden Sinnesorgan unter physischer Alteration desselben sich vollziehender Prozess, auf Grund dessen erst die psychische Bethätigung, die Aufnahme des betreffenden Objekts ins Bewusstsein eintritt; und in Bezug auf diese organische Seite des Wahrnehmens konstatiert Aristoteles, dass übermässige Sinneseindrücke die Organe zerstören können (De an. II, 12. 424, a, 28 f. III, 2. 426, a, 30 ff. 4. 429, a, 31 ff.). In umgekehrter Richtung verursacht der begehrende Teil der Seele durch seine Aktualität die Ortsbewegung des Leibes; sie selbst aber, die Seele, hat, da sie nicht im Raume ist, keine räumliche Bewegung und fallen damit für sie auch die jene voraussetzenden Bewegungen des Zu- und Abnehmens und der physischen Veränderung hinweg. Die einzige Bewegung, resp. Veränderung (*μεταβολή*), von der bei der Seele die Rede sein kann, ist das Entstehen und (wenn man absieht vom Nus) das Vergehen.

Der Begriff des Begehrens laboriert also bei Aristoteles nicht an dem von Zeller vorausgesetzten Widerspruch. Ist vielleicht auch der Wille bei Aristoteles nicht das widerspruchsvolle Ding,

wofür Zeller ihn ausgibt? Die Willensthätigkeit soll nach Zeller (S. 598 f.) der Vernunft als solcher nicht angehören können, da sich diese nur theoretisch verhalte, die Bewegung und Handlung aber nur durch das Begehren zu stande komme; die durch das Begehren, das ja auch den Tieren zukomme, hervorgerufene Bewegung könne aber keine vernünftige sein. Der Wille (des Menschen) müsse demnach eine aus Vernunft und Begierde zusammengesetzte Thätigkeit sein. Aber in welchem von diesen beiden Teilen das eigentliche Wesen des Willens, die Kraft der freien Selbstbestimmung ihren Sitz habe, sei schwer zu sagen u. s. w. Dieser Zellersche Aristoteles ist eben in Bezug auf den Willen derselbe Konfusionär, der er in Bezug auf das Erkennen und alle metaphysischen Fragen ist. Der wirkliche Aristoteles aber lässt den Willen nicht aus – bloss das Zuschauen habender — Vernunft und unvernünftiger Begierde zusammengesetzt sein, vielmehr ist nach ihm in der Vernunft ein eigenes Begehren, das von Natur bestimmt ist, das sinnliche Begehren zu beherrschen. Das im Vorausgehenden Entwickelte zusammenfassend sagt Aristoteles De an. III, 11. 434. a, 5 ff., „bei den Tieren sei bloss die auf sinnliche Wahrnehmung gegründete Vorstellung massgebend, beim Menschen komme die Ueberlegung hinzu, so könne er seine Phantasievorstellungen beherrschen, aus mehreren eine siegreiche machen (*ὥστε δύναται ἓν ἐκ πλειόνων φαντασμάτων ποιεῖν*). Und dies (dass nämlich die Menschen das können, die Tiere nicht) sei die Ursache davon, dass die Tiere keine Vorstellung (Meinung: *δόξαν*) zu haben scheinen, weil sie die auf Ueberlegung gegründete nicht haben, während in letzterer jene (die Vorstellung der Tiere) enthalten ist. So sei also (in den Tieren) mit dem blossen Begehren die Ueberlegung noch nicht gegeben. Es (das blosse Begehren) besiege aber manchmal und bewege das (vernünftige) Wollen, ein andermal wieder das Wollen das sinnliche Begehren, wie eine Himmelssphäre die andere, ein Begehren das andere, wenn nämlich moralische Schwäche gegeben sei. Von Natur aber sei immer das obere Begehren (d. h. das vernünftige) zum Herrschen befähigter und wirklich bewegend, womit (gleichsam) drei Sphärenbewegungen gegeben seien [indem nämlich das vernünftige Begehren das sinnliche Begehren beherrscht und so mittelbar auch die Bewegung des Leibes bestimmt]".

Aristoteles lehrt, wie man sieht, mit den angeführten Worten des 11. Kap. von De an. III deutlichst ein doppeltes Begehren, neben dem sinnlichen das des Nus, das von Natur aus bestimmt ist, immer oben zu sein und zu herrschen. Damit steht, recht verstanden, im schönsten Einklang das im Vorausgehenden (vom c. 9 an) in aporematischer, d. h. die Schwierigkeiten der Frage entwickelnder Weise über die Ursache der Bewegung Gesagte. Es heisst da am Ende des 9. Kap., „auch das Begehren sei nicht schlechthin massgebend für die Ortsbewegung, denn die sich Beherrschenden thun, obschon sie begehren und ein Verlangen haben, nicht das, was Gegenstand ihrer Begierde ist, sondern gehorchen dem Nus (der Ueberlegung des Nus)". Dann wird am Anfang des 10. Kap. auf Grund des bis dahin Erörterten konstatiert, dass die Begierde und das praktische Denken, resp. die Begierde und die Vorstellung (Phantasie) die Ortsbewegung hervorbringen. Das praktische Denken (resp. Vorstellen) habe nämlich das bewegende Begehrenswerte zum Gegenstande und sei so selbst bewegend. Trotzdem, wird dann gezeigt, sei das Bewegende nur eines, da, wenn die Vorstellung bewege, das nie ohne Begierde geschehe. „Das Denken (der denkende Geist) bewegt offenbar nicht ohne Begierde; denn das Wollen ist ein Begehren, und wenn die Bewegung geschieht auf Grund einer Ueberlegung, so geschieht sie auch auf Grund des Wollens. Dagegen bewegt das Begehren auch gegen die Ueberlegung, sofern ja das sinnliche Verlangen (*ἐπιθυμία*) eine Art Begehren (*ὄρεξίς τις*) ist" (433, a, 22 ff.). Wer sähe nicht aus dem Angeführten schon, dass Aristoteles in dem allgemeinen Begriff „Begierde, Begehren" spezifische Arten unterscheidet? Das „Wollen ist ein Begehren" und „das sinnliche Verlangen eine Art von Begehren"; das sind also zwei Arten des Begehrens, ein höheres und ein niederes Begehren und letzteres kann und soll, wie sich aus den Schlussworten des 9. Kap. ergibt, von dem ersteren überwunden werden. Wenn der sich selbst Beherrschende dem (denkenden) Nus gehorcht, so thut er dies, weil er es will (= geistig begehrt). Diese Lehre von einem sinnlichen und einem geistigen Begehren, wie sie das 11. Kap. resümiert, ist aber auch noch ausdrücklich ausgesprochen im 10. Kap. Es ist nämlich 433, b, 5 ff. davon die Rede, dass „auch entgegengesetzte *ὀρέξεις* entstehen können in Wesen, die mit dem Zeitsinn begabt

sind, sofern nämlich vernünftige Ueberlegung (*λόγος*) und Begierde (*ἐπιθυμία*) einander entgegengesetzt sind. Während nämlich die Vernunft (*νοῦς*) mit Rücksicht auf die Zukunft nach dieser Seite hin zu lenken heisse, wolle die sinnliche Begierde im Hinblick auf das Gegenwärtige das Gegenteil". Eine Stelle, die gegen die Voraussetzung eines höhern Begehrens neben dem sinnlichen spräche, sucht man in unsern Kapiteln, in denen ex professo von den Prinzipien der Ortsbewegung und Handlung die Rede, vergebens. Zeller sagt freilich (S. 586, 1), Aristoteles verwerfe 432, a, 18 ff. die Platonische Dreiteilung der Seele, „weil man das *ὀρεκτικόν* nicht zertrennen und drei verschiedenen Seelenteilen zuweisen dürfe", sondern, meint Zeller, lediglich einem, dem *αἰσθητικόν*, der tierischen Seele. Aristoteles aber sagt da das gerade Gegenteil. Er macht gegenüber der Annahme von zwei Seelenteilen, einem vernünftigen und einem unvernünftigen, und gegenüber der Platonischen Dreiteilung auf andere Teile der Seele aufmerksam, auf das *θρεπτικόν*, das *αἰθητικόν*, das *φανταστικόν* und zuletzt auf das *ὀρεκικόν* (von dem *ἐπιθυμία* und *θυμὸς* nur Arten), welches auch von allen übrigen Seelenteilen verschieden sei, und fügt dann hinzu (432, b, 3 ff.): „Es ist aber offenbar das Trennen (der Seele in Teile) ungereimt; tritt ja im Vernünftigen das Wollen auf und im Unvernünftigen die sinnliche Begierde und der Eifer; nimmt man aber drei Teile der Seele an, so wird man in jeder Begierde haben". Die *ὄρεξις* ist also nach Aristoteles etwas durch alle Teile der Seele, abgesehen natürlich vom vegetativen, Gehendes, etwas wie mit dem *αἰσθητικόν*, so mit dem *λογιστικόν* Gegebenes.

Was brachte denn aber Zeller auf den Einfall, dass die *ὄρεξις* der tierischen Seele angehöre (S. 599 3)? Er sagt es uns S. 370, wo er sich darauf beruft, dass Aristoteles De an. III, 7. 431, a, 13 „das *ὀρεκτικόν* und *φευκτικόν* für identisch mit dem *αἰσθητικόν* erklärt". Schon richtig; aber das *ὀρεκτικόν*, von dem hier die Rede, ist eben nur das sinnliche; das *ὀρεκτικόν* als sinnliches ist identisch mit dem *αἰσθητικόν*, nicht aber das *ὀρεκτικόν* überhaupt, das, abgesehen vom vegetativen Teile, durch die ganze Seele hindurchgehende *ὀρεκτικόν*. Ich habe in „Aristoteles Nuslehre" S. 12 ff. und S. 52 ff. das ganze 7. Kapitel von De an. III analysiert. Es handelt sich im demselben um den Nachweis, dass der Nus in seiner theoretischen und praktischen Bethätigung, im

Erkennen und Wollen, zunächst auf die durch die sinnliche Erscheinung ihm präsente Wirklichkeit angewiesen ist, dass er im Objekte der sensitiven Seele sein Objekt und in diesem das zu erzielende Gute, resp. zu fliehende Schlimme habe, und dass er sich in seiner Bethätigung zu diesem seinem Objekte in analoger Weise verhalte wie die sensitive Seele zu dem ihrigen. Soll aber vor allem die sensitive Seele in dem Objekte ihrer Wahrnehmung zugleich das zu erzielende Gute und das zu fliehende Schlechte haben, so ist die Einheit des ganzen sensitiven Seelenlebens erforderlich, ein einheitlicher Seelengrund (die *αἰσθητικὴ μεσότης*) muss das Subjekt wie des Wahrnehmens, resp. Vorstellens, so auch des Begehrens, resp. Verabscheuens sein; und darum handelt sich's an der von Zeller citierten und missdeuteten Stelle. Von der sensitiven Seele ist da die Rede und fügt Aristoteles, nachdem er bemerkt, das wirkliche Fliehen und Begehren sei ein Thätigsein mit der sensitiven Mitte, hinzu: „und das Begehrungs- und Verabscheuungsvermögen sind weder von einander noch vom Wahrnehmungsvermögen [dem Subjekte nach] verschieden; aber das Sein ist ein verschiedenes [d. h. sie sind verschiedene Potenzen ein und desselben Subjekts]". Und jetzt erst, nach den angeführten Worten, geht Aristoteles zur „denkenden Seele" über und lässt sie in derselben Weise wie die wahrnehmende Seele sich wie rein theoretisch, so auch praktisch (fliehend oder zu erreichen suchend) sich zu ihrem Objekte, dem in dem vielen Einzelnen der sinnlichen Wahrnehmung wirklichen Allgemeinen, dem Begriffe, sich verhalten. Da heisst es unter anderm (431, b, 6 ff.): „Zuweilen überlegt und berät der Nus (das *νοητικόν*) auf Grund der in der Seele vorhandenen Vorstellungen oder Gedanken wie sehend das Zukünftige in seinem Verhältnis zur Gegenwart; und wenn er sagt, dass dort (in der Zukunft) das Angenehme oder Unangenehme sei, so flieht er hier oder sucht zu erreichen (= thut jetzt schon das Seinige, um das zukünftige Unangenehme von sich abzuwenden, das zukünftige Angenehme sich zuzuwenden)". Auch Metaph. *Θ*, 5. 1048, a, 11 spricht Aristoteles von dieser höheren, geistigen *ὄρεξις*. Er setzt da auseinander, dass, während die unvernünftigen Vermögen mit Notwendigkeit wirken, bei den vernünftigen dies unmöglich sei; es müsse also bei ihrem Wirken etwas anderes massgebend sein; dies aber nenne er *ὄρεξις ἢ προαίρεσις*; u. Eth. VI, 2. 1139, b, 4 sagt er, die *προαίρεσις* (Willensentschliessung)

sei begehrende Bethätigung des Nus (*ὀρεκτικὸς νοῦς*) oder denkendes Begehren (*ὄρεξις διανοητική*). Von dieser *ὄρεξις*, die von Natur immer zu herrschen bestimmt ist, sagt Aristoteles nirgends, dass sie identisch sei mit dem *αἰσθητικόν*; sie ist vielmehr identisch (dem Subjekte nach) mit dem *νοητικόν*, wie der *νοῦς θεωρητικός*, der *νοῦς πρακτικός*, der *νοῦς ὀρεκτικός* substanziell, dem Subjekte nach, ein und derselbe Nus sind als Vermögen, Bethätigungsweisen des einen substanziellen Nus, der einmal das an und für sich, unabhängig von uns gegebene Sein denkt (*νοῦς θεωρητικός*), dann wieder das sich auch anders verhalten Könnende, das menschliche Thun und Lassen zum Gegenstande seines Denkens macht (*νοῦς πρακτικός*), der auch begehrt und sich entscheidet (*νοῦς ὀρεκτικός*), welche Bethätigungsweisen des Geistes auch wir im Deutschen als spekulativer Betrachtung obliegenden, das thätige Leben zum Gegenstande seines Denkens habenden, begehrenden oder wollenden Geist bezeichnen können, ohne dabei an verschiedene Geister oder verschiedene substanzielle Seelenteile zu denken, wie das Zeller bei Aristoteles thun möchte (vgl. S. 598, 4), sondern nur an accidentelle Seelenteile, d. h. eben an verschiedene Bethätigungsweisen eines und desselben Geistes.

Mir will es scheinen, dass sich ganz gut zusammenreimen lasse, was Zeller den Willen betreffend bei Aristoteles ungereimt findet. „Einestheils", sagt er S. 599 f., „wird der Vernunft die Macht zugeschrieben, die Begierde zu beherrschen, sie wird geradezu als bewegende Kraft und näher als dasjenige bezeichnet, von welchem die Willensentschlüsse ausgehen, die Unsittlichkeit wird als eine Verderbnis der Vernunft behandelt. Andernteils wird doch auch wieder geleugnet, dass sie für sich eine Bewegung hervorbringe, und behauptet, dass sie fehlerlos sei; haben aber die Fehler ihren Sitz nicht in ihr, so kann auch der Wille, dem das Recht- und Unrechtthun angehört, nicht in ihr seinen Sitz haben." Nun, es ist eben zu unterscheiden zwischen Nus und Nus. Der substanzielle Nus, zu dem auch das Wollen gehört, der auch ein wollender (*ὀρεκτικός*) *νοῦς* ist, sollte dem *νοῦς πρακτικός*, d. h. sich selbst als das Praktische (die vernünftige Lebensführung) denkendem Nus folgen. Der Nus als theoretisch denkender bringt für sich noch keine Bewegung hervor; auch wenn er etwas Praktisches denkt, befiehlt er noch nicht, das Betreffende zu fliehen oder zu

erstreben. Ja auch wenn der Nus schon befiehlt und die Ueberlegung sagt, dass man etwas fliehen oder erstreben solle, tritt (oft) keine Bewegung ein, wie z. B. beim moralisch Schwachen (*ἀκρατής*). „Überhaupt sehen wir, dass einer, der die Heilkunde inne hat, nicht heilt, weil eben bei der Ausübung der Wissenschaft etwas anderes massgebend ist, nicht die Wissenschaft". Das kann nur Zeller missverstehen wollen. Das Massgebende im Praktischen, beim Handeln ist eben die *ὄρεξις* des Nus, der *νοῦς ὀρεκτικός*. So kann Aristoteles ganz gut die Unsittlichkeit als eine Verderbnis des Nus behandeln, trotzdem er den Nus — im Gegensatze zur *ὄρεξις*, also den praktischen Nus — als immer *ὀρθός* (das Richtige, Rechte sagend) bezeichnet u. Eth. I, 13. 1102, b, 14 sagt: *τοῦ γὰρ ἐγκρατοῦς καὶ τοῦ ἀκρατοῦς τὸν λόγον καὶ τῆς ψυχῆς τὸ λόγον ἔχον ἐπαινοῦμεν· ὀρθῶς γὰρ καὶ ἐπὶ τὰ βέλτιστα παρακαλεῖ.* Wenn Zeller zu letzterer Stelle die Bemerkung macht: „so dass demnach beim Unenthaltsamen der Fehler nicht am vernünttigen Seelenteil liegt" — so ist das dahin zu berichtigen, dass der Fehler allerdings nicht am Nus als denkendem liegt, wie auch der Nus nicht als substanzieller Nus eine Verderbnis erleidet, als solcher vielmehr leidenslos ist, dass aber gleichwohl im vernünftigen Seelenteil der Fehler zu suchen. Der *νοῦς πρακτικός* sagte dem Unenthaltsamen, er solle Mass halten, ermahnte ihn zum Besten, aber sein *νοῦς ὀρεκτικός*, d. h. seines (substanziellen) Nus *ὄρεξις* (*βούλησις*) trat nicht ein, resp. erlag der sinnlichen *ὄρεξις* (*ἐπιθυμία*). Des wollenden Nus, d. h. der Willensrichtung des Nus Verderbnis ist die Unsittlichkeit. In der Stelle Eth. IX, 8. 1169, a, 17: *πᾶς γὰρ νοῦς αἱρεῖται τὸ βέλτιστον ἑαυτῷ, ὁ δ'ἐπιεικὴς πειθαρχεῖ τῷ νῷ* — ist der das Beste sich wählende Nus der *νοῦς πρακτικός* und eben diesem gehorcht der *ἐπιεικής* — kraft seines *νοῦς ὀρεκτικός*, der bei ihm seine Schuldigkeit thut, während der *νοῦς θεωρητικός* Zellers die Aristotelische Willenslehre betreffend seine Schuldigkeit offenbar nicht gethan hat. —

Noch etwas über Aristoteles' Lehre vom Willen und Zeller'sche Kritik! Da will gegenüber der heillosen Verwirrung, die in die Frage der Willensfreiheit von den modernen Gegnern eben dieser Freiheit hineingetragen worden, der gemäss dieselbe da anfangen soll, wo die Vernunft und das Denken aufhören, Heman (Des Aristoteles Lehre von der Freiheit des menschlichen Willens,

Leipzig, Fues, 1887) die Ansichten des Aristoteles, „des eigentlichen Lehrers der Willensfreiheit", klar und deutlich vor Augen stellen, und dies geschieht so, dass er nachweist, Aristoteles sei „durchaus Determinist", lehre aber gleichwohl und mit Recht die Willensfreiheit. Was sagt Zeller zu diesem Nachweis? Er bezweifelt es („Archiv für Geschichte der Philosophie", II, S. 285 ff.), dass Aristoteles „durchaus Determinist" sein soll; er citiert S. 95. 171. 186 des Hemanschen Buches, wo es als Aristotelische Lehre bezeichnet werde, „dass der Mensch immer das Bessere wähle, und dass er dazu durch seine Vernunft bestimmt werde", „dass der Wille eines vernünftigen Menschen niemals etwas wolle, wozu ihn nicht die Vernunft determiniert hat", dass er „immer nach Gründen handle, welche die alleinigen Ursachen seien, die ihn in Bewegung setzen", dass er immer nur wirke, „weil er notwendig muss infolge einer geschehenen Determination"; er setzt dem eine Stelle aus der Ethik gegenüber und sagt dann: „Nicht der Mensch also, sondern nur der tugendhafte und vernünftige Mensch als solcher ist es, der immer das Gute und Richtige wählt; der einzelne dagegen, auch wenn er ein *σπουδαῖος* genannt werden kann, ist darum doch vor Verfehlungen nicht unbedingt geschützt . . . und Aristoteles hält deshalb die Tugend zwar für dauerhaft und schwer zu erschüttern, aber nicht mit Antisthenes für unverlierbar. Ja er ist so wenig der Meinung, unser Wille folge immer und notwendig den Aussprüchen der Vernunft, dass er diesen von Sokrates aufgestellten Satz vielmehr aufs entschiedenste bestreitet . . . Wie fremd ihm der Gedanke einer Notwendigkeit alles Geschehens ist, zeigen schon seine Bestimmungen über das *ἐνδεχόμενον* oder *δυνατόν*, zu dessen Begriff es gehört, nicht notwendig zu sein; und selbst unser Verfasser muss einräumen (S. 143), dass die Handlungen, wie alles Werdende, nach Aristoteles „auch nicht oder anders hätten entstehen können". So Zeller, nach welchem also Heman die „Notwendigkeit alles Geschehens" als Aristotelische Lehre vortragen würde. Thatsächlich kämpft nun aber dieser in seinem Buche für die von Aristoteles gelehrte Willensfreiheit und bekämpft den die „Notwendigkeit alles Geschehens" behauptenden Determinismus. Es kann gar keine Rede davon sein, dass Heman, wie Zeller nahe legt, nur ungern einräume, dass die Handlungen nach Aristoteles auch nicht oder anders hätten entstehen können.

Es handelt sich S. 143 um eine dem Aristoteles aus der Thatsache, dass über Zukünftiges nur disjunktive Urteile („dies wird morgen sein oder nicht sein"), nicht aber kategorische („dies wird morgen sein", „dies wird morgen nicht sein") möglich seien, sich ergebende Folgerung, die bei Heman so formuliert ist: „Daraus folgt, dass alle Dinge, welche werden — und dazu gehören auch die, welche durch Handeln entstehen, — auch nicht oder anders hätten entstehen können, als wie sie entstanden sind."

Um eine Idee von dem zu geben, was Heman in seinem Buche über Determinismus und Willensfreiheit sagt, lasse ich die Stellen in extenso folgen, aus welchen Zeller die oben angeführten Sätze herausgehoben. Da heisst es S. 95: „Aristoteles lehrt, dass der Mensch immer das Bessere wähle, und dass er dazu durch seine Vernunft bestimmt wird — also Determination durch die Vernunft. Wo bleibt da die Willensfreiheit? Jedwede Determination, auch die durch die Vernunft, scheint die Willensfreiheit aufzuheben; und doch weiss man, dass Aristoteles die Willensfreiheit lehrt; wie will man also den Widerspruch beseitigen? u. s. w." — Ferner S. 171: „Ein Grundgedanke des Aristoteles ist der, dass der menschliche Wille, wenn er nicht tierische Begierde, sondern im eigentlichen Sinne Wille eines vernünftigen Menschen ist, niemals etwas will, wozu ihn nicht die Vernunft determiniert hat. Der Wille handelt immer nach Gründen, welche die alleinigen Ursachen sind, die den Willen in Bewegung setzen. Aristoteles kennt also keinen ursachlos und grundlos wirkenden indeterminierten Willensakt". — Endlich lesen wir S. 186 f.: „Nach Aristoteles wirkt der Wille immer nur, weil er notwendig muss infolge einer geschehenen Determination. Als menschlicher Wille empfängt er sie von der Vernunft mittelst ihrer Gründe, welche die determinierenden Motive des menschlichen Wollens sind. Wenn der Wille nur durch Vernunftgründe determiniert ist, ist er wahrhaft menschlicher und freier Wille. Ausser durch Vernunftgründe kann aber das menschliche Strebevermögen auch durch die Sinnlichkeit, sei es durch sinnlich anschaubare Objekte, sei es durch sinnliche Phantasievorstellungen zu notwendigem Wirken determiniert werden; dann ist der Wille aber nicht mehr vernünftiger Wille, sondern vielmehr Begierde zu heissen. In jedem Falle ist aber der Wille streng zu notwendigem Wirken determiniert, welche

Notwendigkeit darin besteht, dass der Wille nicht im mindesten anders wirken kann, als sei es die Vernunftgründe gebieten, sei es die Sinnlichkeit treibt. Aber der Unterschied ist der: die Determination durch die Sinnlichkeit kommt von aussen, ist eine vom Subjekt und seinem Willen unabhängige Macht, ist daher eine dem Subjekt und seinem Willen aufgezwungene Determination. Dagegen die Determination durch Gründe der Vernunft kommt von innen, ist eine vom Subjekt und der Richtung seiner Vernunft, d. h. seinem Charakter abhängige Macht, und ist daher dem Subjekt und seinem Willen nicht aufgezwungen, sondern vom Subjekt selbst gesetzt, so dass das Subjekt für diese Determination seines Willens selbst verantwortlich ist. Das Subjekt ist dafür haftbar, dass es seinen Willen gerade durch diese und nicht durch andere Gründe determiniert. Denn das Subjekt hat in jedem Falle von wegen seiner Vernünftigkeit die Wahl, ob es dieses Urteil oder sein Gegenteil als Determinationsgrund setzen will; und wenn es diese Wahl trifft nach dem, was ihm als gut erscheint, d. h. nach seiner Charaktereigenheit, so ist eben das Subjekt auch für seinen Charakter verantwortlich, weil auch sein Charakter ihm nicht aufgezwungen und nicht ohne sein Mitwirken entstanden ist. Das also, was dem Willen die Determination setzt, das Selbst, ist ein durch sich selbst mit Freiheit Werdendes und demnach auch mit Freiheit Wirkendes, denn operari sequitur esse; folglich geschieht auch die Determination durch Gründe mit Freiheit, und der dadurch determinierte Wille, so notwendig er wirkt, ist doch Produkt der Freiheit, weswegen wir von der Freiheit des menschlichen Willens reden können, ohne damit ein willkürliches, grundloses Wirken zu meinen. Aber selbst dann, wenn der Mensch sich, statt durch Gründe, durch seine Sinnlichkeit determinieren lässt, also durch eine äussere Macht gezwungen unfrei handelt, ist er für diese seine Unfreiheit des Wollens und Handelns verantwortlich. Denn seine Unfreiheit ist die Folge seines Unvermögens, von seiner vernünftigen Freiheit Gebrauch zu machen. Insoweit als dies Unvermögen in seinem werdenden oder gewordenen Charakter wurzelt, trägt er selbst die Schuld, da der Mensch ein vernünftiges, d. h. durch sich selbst mit Freiheit werdendes Wesen ist".

Aus den angeführten Stellen ist, so will es mir scheinen, nicht nur die Aristoteles-Hemansche Freiheitslehre zu erkennen,

sondern auch mit Evidenz zu ersehen, dass Zeller, wenn wir nicht annehmen wollen, dass er mit Bewusstsein falsches Zeugnis gebe, einfach nicht im stande ist, sich in die klar ausgesprochenen Gedanken anderer hineinzufinden.

Für Bewunderer Zellers hier noch ein paar Proben der von diesem an Aristoteles geübten Kritik! Da will Zeller S. 211, 2 einen ungelösten Widerspruch bei Aristoteles konstatieren. Er sagt: „Wenn man einerseits leugnet, dass der Stoff zum Begriff des Dinges gehöre, anderseits aber doch zugeben muss, dass sich unzählige Dinge ohne Angabe ihres Stoffes nicht definieren lassen, so erscheint dies zunächst als ein Widerspruch. Aristoteles sucht nun in der angeführten Stelle Metaph. VII, 10 (1035, b, 34 ff.) diesem Widerspruch dadurch zu entgehen, dass er sagt: in solchen Fällen werde doch nicht dieser einzelne, durch die Verbindung eines Artbegriffs mit diesem bestimmten Stoff entstandene Gegenstand definiert, sondern nur seine Form, nicht dieser Kreis, sondern der Kreis oder das *κύκλῳ εἶναι*, nicht diese Seele, sondern die Seele, das *ψυχῇ εἶναι*. Gelöst ist aber die Schwierigkeit damit freilich durchaus nicht. Wenn z. B. die Seele die Entelechie eines organischen Leibes (De an. II, 1), das *τί ἦν εἶναι τῷ τοιῷδε σώματι* (Metaph. 1035, b, 16) ist, so gehört eben ein so und so beschaffener Stoff mit zu ihrem Begriff". Was ist darauf zu sagen? Nichts anderes, als dass Zeller auf Grund eigener Konfusion einen Widerspruch in Aristoteles hineinphantasiert, dem dieser zu entgehen suchen soll. Aristoteles spricht in dem von Zeller citierten Kapitel von den Teilen der Substanz. Unter Substanz aber versteht man nach ihm ein Doppeltes, einmal die Vereinigung von Materie und Form, das Gesamtprodukt aus beiden, sodann aber die Form, das begriffliche Wesen rein für sich. Teil der Substanz im ersteren Sinne ist auch die Materie, nicht aber ist sie Teil der *οὐσία κατὰ τὸν λόγον*, mit der es der Begriff und die Definition zu thun hat. Knochen, Sehnen, Fleisch sind nicht Teile des begrifflichen Wesens des Menschen, seiner Seele, sowenig als Holz oder Erz zum Begriff des Kreises gehören. Dass „sich unzählige Dinge ohne Angabe ihres Stoffes nicht definieren lassen", muss Aristoteles keineswegs zugeben in dem Sinne, wie das Zeller hier versteht. Die von Zeller (S. 211, 1) citierten Stellen besagen alle deutlich das Gegenteil. Zum „Begriff" Haus gehört keineswegs ein Stoff (Steine u. s. w.) nach Z, 15, Anf., sondern nur zu diesem Hause. Der Begriff Haus ist De an. I, 403, b, 4 f. definiert als „Schutzmittel zur Abhaltung des durch Wind, Regen und Hitze drohenden Schadens", Metaph. H, 2. 1043, a, 16 f. als Behältnis zum Schutze von Personen und Sachen" — welcher Begriff sich allerdings nur mittels eines Stoffes realisieren lässt in einem einzelnen, diesen Hause. Ebenso ist De an. I, 403, b, 2 nur gesagt, dass die Seele, wenn sie existiren soll (*εἰ ἔσται*) in einer bestimmten Materie sein müsse. Die Seele ist das Wesen eines so und so beschaffenen Körpers, eines natürlichen organischen Pflanzen-, Tier-, Menschenkörpers. In die nähere Definition der Menschenseele aufzunehmen sind wohl die Bestimmungen, dass sie vegetativ, sinnlich wahrnehmend, denkend u. s. w. sei; die Teile der Seele sind die Potenzen (Kräfte und Thätigkeiten) der Seele, nicht aber Knochen, Sehnen, Fleisch (1035, a, 18 f.), welche eben nur Teile des *σύνολον* sind. — Der Begriff der Axt ferner (das *πελέκει εἶναι*, die Tauglichkeit zum Schneiden, Hauen) wäre die Seele der Axt, wenn die Axt ein natürlicher Leib wäre, wie die Sehkraft des Auges, falls das Auge ein *ζῷον* wäre, des Auges Seele sein würde; dort aber wie hier ist diese Seele, dieses begriffliche Wesen von der *ὕλη* (Stein oder Eisen einer-, Hornhaut, Augenwasser u. s. w. anderseits) zu unterscheiden, in der sie realisirt sind. — Das *σιμόν* freilich, das „Hohlnasige", kann nicht gedacht werden ohne die Materie, ohne Fleisch und Knochen; aber das hätte Zeller hier von vornherein nicht anführen sollen, da es ja gerade das ständige Beispiel des Aristoteles ist für das aus Form und Materie Zusammengesetzte. Auch was Zeller schliesslich aus Phys. II, 9, Schl. citiert, beweist nichts dafür, dass der Begriff einer Sache und seine Teile nicht zu unterscheiden wären von der betreffenden Materie und ihren, resp. des *σύνολον* Teilen. Freilich hat der Naturforscher auch „die materiellen Ursachen anzugeben". Die wahre Naturbetrachtung ist nach Aristoteles teleologisch, die Natur ist ihm zweckmässig wirkend, so aber, dass der im begrifflichen Wesen der Dinge gegebene immanente Zweck, wenn auch die Hauptsache, doch nicht allein massgebend ist; von aussen Gegebenes kommt als Mitursache (*συναίτιον*) in Betracht und ist dadurch die Erreichung des Naturzweckes notwendig bedingt. Dieses bedingungsweise Notwendige (*ἐξ ὑποθέσεως ἀναγκαῖον*), z. B. Regen

und Sonnenschein und Mist, diese mitwirkenden Ursachen sind gegenüber dem in Pflanzensamen gegebenen Zweckbegriff der Pflanze *τὸ ὡς ὕλη λεγόμενον* (Z. 31). Daraus folgt aber nicht, dass „die physikalischen, materiellen Ursachen mit zum „Begriffe der Dinge gehören", wie Zeller meint. Regen und Sonnenschein und Mist sind nur die Bedingungen der Realisierung des Begriffs der Pflanze in diesem Pflanzenkörper, in welchem erst (mit dem Begriff) die Materie der Pflanze gegeben ist. Allerdings sagt Aristoteles zuletzt, das Notwendige sei vielleicht auch in dem Begriff, da z. B. das Sägen nicht definiert werden könne ohne die Voraussetzung von so und so beschaffenen Zähnen, und zwar eisernen; es sei eben auch in dem Begriffe einiges als *ὕλη* des Begriffs. Aber diese „*ὕλη* des Begriffs in dem Begriff" ist eben nicht die *ὕλη*, bezüglich deren Zeller einen Widerspruch bei Aristoteles konstatieren will. Eine zu dem Begriff des Sägens hinzukommende (substanzielle) *ὕλη* gibt es überhaupt nicht, da das Sägen nichts Substanzielles ist, sondern der Kategorie des *ποιεῖν* angehört. Es ist hier das Wort *ὕλη* in übertragener Bedeutung gebraucht. De an. II, 5. 417, a, 27 wird die geistige Anlage des Menschen, kraft deren er sich wissenschaftlich bethätigt, *γένος καὶ ὕλη* desselben genannt, d. h. eben mit der Menschennatur gegebene geistige Anlage oder Fähigkeit; wie ebenso De an. III, 5. der *νοῦς δυνάμει* (*νοῦς παθητικός*), d. h. die Möglichkeit des Insichaufnehmens und Festhaltens von Gedankenbestimmungen als *ὕλη* figuriert. Und wie Metaph. K, 1. 1059, b, 16 der Bereich der mathematischen Figuren als bloss möglicher, noch nicht in des Mathematikers Denken oder auf der Tafel mittels Kreide verwirklichter, *ὕλη τῶν μαθηματικῶν* heisst, so ist Eth. Nic. 1104, a, 3 und anderwärts die *ὕλη* der ethischen Begriffe nicht etwa eine substanzielle *ὕλη*, etwas Sinnliches, sondern eben der Gegenstand, der Inhalt der ethischen Begriffe, wie er als blosse Möglichkeit dieser Begriffe in den menschlichen Verhältnissen gegeben ist. Auch Zeller weiss (S. 324), dass Aristoteles „auch von einer unsinnlichen Materie redet, welche er z. B. in den Begriffen und den mathematischen Figuren findet, wohin alles gehört, was sich, ohne ein Körperliches zu sein, zu einem andern ähnlich verhält, wie im Körperlichen der Stoff zur Form". Als eine solche *ὕλη* des Begriffs in dem Begriff bezeichnet Aristoteles sehr oft die Gattung gegenüber dem Artunterschied. Die

Gattung ist eben, wie auch Zeller sieht (S. 210, 1), das „noch Unbestimmte, welches erst im Artbegriff seine Bestimmtheit erhält, ist nur die allgemeine Voraussetzung, die Möglichkeit dessen, was in der untersten Art zur Wirklichkeit kommt". Nun, was ist denn das Sägen? Es ist die Behandlung eines Gegenstandes mit einem Werkzeug, dessen Hauptteil ein gezähntes längliches Eisenblatt ist [= Gattung; es könnte damit auch die Behandlung mit einem eisernen Rechen gemeint sein], in der Weise vollzogen, dass ich durch Hin- und Herziehen desselben der Länge nach in der gleichen Linie den Gegenstand zerschneide [= Artunterschied]. Die *ὕλη τοῦ λόγου ἐν τῷ λόγῳ* ist also hier der dem Begriffe des Sägens zu Grunde liegende Gattungsbegriff. Von einer zum Begriffe des Sägens hinzukommenden substanziellen Materie, in der sich das Sägen verwirklichen sollte wie die Seele in diesem Körper, der Begriff des Kreises in diesem ehernen Kreise, von einer solchen Materie kann, wie gesagt, nicht die Rede sein, da das Sägen, obzwar es sich an einem Körperlichen mittels eines Körperlichen vollzieht, doch für sich nichts Körperliches, überhaupt nichts Substanzielles ist.

Was die substanziellen Dinge betrifft, so leugnet Aristoteles keineswegs die Beziehung der Form, des begrifflichen Wesens, auf die Materie, das Bestimmtsein von Form und Materie für einander (vgl. insbesondere 1035, b, 25 f.); nur wird das begriffliche Wesen begrifflich unterschieden von der Materie, in der es realisiert ist: der Begriff des Kreises ist von Holz oder Erz, die Seele von Fleisch und Knochen begrifflich (*τῷ λόγῳ*: 1042, a, 29) trennbar — die denkende Seele, der Nus des Menschen, ist sogar als für sich bestehende Substanz trennbar — und die Teile der *ὕλη* sind nicht mit aufzunehmen in die Definition. Wären sie mit aufzunehmen, so müssten sie mit zum begrifflichen Wesen gehören: dann wäre (vgl. 1058, a, 29 ff.) das Weib vom Manne der Art nach verschieden und der schwarze Mensch vom weissen Menschen. Dass Aristoteles mit seinen von Zeller citierten Worten (1035, b, 34 ff.): Teile des Begriffs sind nur die Teile der Form, der Begriff aber ist ein Allgemeines; denn Begriff des Kreises und Kreis, Begriff der Seele und Seele sind dasselbe. Für das Ganze aber, wie z. B. für diesen bestimmten Kreis, irgend einen von den einzelnen nämlich, sei es ein sinnlich wahrnehmbarer oder ein im Denken (jemands)

gesetzter (unter letzteren verstehe ich z. B. die mathematischen, unter sinnlich wahrnehmbaren z. B. die aus Erz oder Holz), für diese gibt es keine Begriffsbestimmung, sie werden aber durch Denken [= dadurch, dass ich sie denkend produziere] oder sinnliche Wahrnehmung erkannt. Verschwinden sie aus dem wirklichen Sein, so kann man nicht sagen, ob sie [die Einzeldinge überhaupt, nicht bloss die Kreise, die beispielsweise genannt sind] sind oder nicht sind; indessen werden sie immer nach dem allgemeinen Begriff benannt und erkannt" — dass also Aristoteles mit diesen Worten einem Widerspruch zu entgehen suchen soll, das ist ein blosses Phantasiestück Zellers. Für die *σύνολα*, für die sinnlichen Einzeldinge gibt es keine Begriffsbestimmung, sondern nur eine mehr oder minder ausführliche und nie erschöpfende Beschreibung: das ist bei Aristoteles (vgl. Metaph. Z 4 und 5) ein feststehender Satz.

Man verzeihe diese weitläufige Ausführung. Zeller, der die verschiedensten Dinge, die an ihrem Platz bei Aristoteles einen ganz guten Sinn haben, zusammengehäuft, um damit zu beweisen, dass Aristoteles sich selbst widerspreche, konnte anders nicht widerlegt werden. Wem diese meine Widerlegung zu lang – weilig, der spreche halt auch fernerhin Zeller nach, dass Aristoteles sich selbst widerspreche. —

S. 216 f. polemisiert Zeller dagegen, dass Aristoteles zwischen dem konträren und dem kontradiktorischen Gegensatz den des Habens (*ἕξις*) und der Beraubung (*στέρησις*) als dritte Art der Gegensätzlichkeit aufführt. Wenn der Begriff der *στέρησις* näher bestimmt wird, meint Zeller, so „fällt das Verhältnis der *στέρησις* und *ἕξις* entweder unter die *ἀντίφασις* (den kontradiktorischen Gegensatz) oder unter die *ἐναντιότης* (den konträren Gegensatz).', Wenn nun aber Aristoteles, wie Zeller weiss, selber sagt, die *ἐναντιότης* sei eine Art der *στέρησις* und die *στέρησις* „eine Art der *ἀντίφασις*, nämlich die *ἀντίφασις ἐν τῷ δεκτικῷ*", so ist ja damit die nahe Verwandtschaft dieser Art mit den beiden andern ausgesprochen. Die konträre Entgegensetzung (z. B.: „weiss" — „schwarz") ist eine Art Beraubung, so aber, dass nicht bloss negiert, sondern ein gegensätzliches Positives gesetzt wird. Die *στέρησις* ist also lediglich eine Seite, ein Moment der *ἐναντιότης*; sie ist an und für sich abstrakte Verneinung (*ἀντίφασις*), nicht aber einfach die Verneinung von etwas (wie z. B. das Nichtsein des rechten

Ohres), sondern die Verneinung von etwas an etwas, welch letzteres Etwas — das *δεκτικόν*, das empfängliche Substrat — dabei bestehen bleibt (wie z. B. der seines rechten Ohres beraubte Malchus). Dass es bei diesem Gegensatz (im Unterschiede von dem der *ἐναντιότης*) nur den Übergang vom Haben zur Beraubung gibt, nicht umgekehrt, ist richtig trotz Zeller. Die *ἐναντία* sind nach der Voraussetzung des konträren Gegensatzes die nach einander möglichen Erscheinungsweisen der gegebenen Materie; aus einer puren Negation, der *στέρησις*, dagegen kann nie etwas werden. Allerdings kann „auch der Blinde sehend und der Arme reich werden"; in diesem Falle steckt aber die Möglichkeit des Sehens noch im „Blinden", und der Arme — kann sich was verdienen und erwerben. Wird dagegen einer des Sehens durchaus (*πάντῃ*: 1055, b, 23) beraubt (durch Ausstechung der Augen, Durchschneidung der Sehnerven), so wird er nicht mehr sehend; und auch in Bezug auf den Reichtum gibt es ohne anderweitige — das Verhältnis der *στέρησις* und *ἕξις* nichts angehende — Bemühung und Verwendung keinen Übergang vom Nichthaben zum Haben (vgl. Z, 8, Anf.).

S. 395 spricht Zeller vom Unbegrenzten (*ἄπειρον*) und citiert aus Phys. III, 6. 207, a, 1 die Worte: *οὐ γὰρ οὗ μηδὲν ἔξω, ἀλλ' οὗ ἀεί τι ἔξω ἐστί, τοῦτ' ἄπειρόν ἐστιν* mit der Bemerkung: „wobei aber freilich die Bündigkeit des Gegensatzes nur in den Worten liegt, denn *οὗ μηδὲν ἔξω* heisst: das, ausser dem nichts ist, *οὗ ἀεί τι ἔξω* dagegen das, von dem immer ein Teil ausserhalb ist". Nun, „*οὗ μηδὲν ἔξω*" könnte heissen, was Zeller es heissen lässt, heisst aber hier nicht so; es heisst vielmehr: „das, von dem nichts ausserhalb ist". Das *ἔξω* ist in beiden Sätzen Prädikat und ist der Genitiv *οὗ* im ersten Satze von *μηδέν*, im zweiten von *τι* abhängig. Dass dem so sei, zeigt der Zusammenhang. Unser Satz ist durch die Bemerkung eingeleitet: „Es ist ferner beim Unbegrenzten das Gegenteil von dem der Fall, was sie (die Vertreter desselben) voraussetzen". Das „Gegenteil" nun, das beim Unbegrenzten wirklich statthat, ist nach Aristoteles dies, dass von ihm immer ein Teil ausserhalb ist. Was ist aber nach Aristoteles das von den Gegnern vorausgesetzte andere Gegenteil? Antwort: das Vollkommene und Ganze (*τὸ τέλειον καὶ ὅλον*), das Aristoteles immer (vgl 1021, b, 12 f. 1023, b, 26) als das definiert, dem kein Teil ausserhalb anzutreffen. Die Eleaten

eil fehlt, von dem kein Teil ausserhalb ist.

nämlich, speziell Melissos (Z. 15) hatten das All, *τὸ ὅλον*, als *ἄπειρον* bezeichnet, so dass also das *ἄπειρον* ein *ὅλον* wäre, ein *οὗ μηδὲν ἔξω*, etwas, von dem kein (integrierender) Teil ausserhalb ist. Dagegen protestiert an unserer Stelle Aristoteles und betont, nachdem er ein Beispiel für das „*οὗ ἀεί τι ἔξω*" angeführt, (Z. 17): „Unbegrenzt also ist das, von dem, wenn man es als Quantitatives fasst, immer etwas ausserhalb zu finden ist; das aber, von dem nichts ausserhalb (*οὗ μηδὲν ἔξω*), das ist vollkommen und ganz; denn so definieren wir das Ganze, als dasjenige nämlich, von dem nichts fehlt (*οὗ μηδὲν ἄπεστιν*), wie z. B. einen ganzen Menschen oder eine ganze Kiste. Und wie wir das einzelne Ganze so definieren, so thun wir dies auch bei dem im eigentlichen Sinn so genannten [bei dem All nämlich: vgl. oben!], wie (in der allgemeinen Definition): „das Ganze ist das, von dem kein Teil ausserhalb ist"; das aber, von dem Fehlendes (Abgehendes) ausserhalb ist, das ist nicht das Ganze, was nun auch fehlen mag". — Dieses durch einen „ganzen Menschen" und eine „ganze Kiste" exemplifizierte *οὗ μηδὲν ἔξω = οὗ μηδὲν ἄπεστιν* kann nie und nimmer heissen: „das, ausser dem nichts ist".

A. Allgemeiner Teil.

I. Text und kritischer Apparat bei Christ. — Grundsätze der Behandlung. — Druckfehler im Text.

Für kritische Richtigstellung, resp. Interpretation des Textes der Aristotelischen Metaphysik an korrupten, resp. unverstandenen und missdeuteten Stellen etwas zu thun, war längst mein Gedanke. Es kam mir daher die Christsche Textausgabe mit ihrem revidierten kritischen Apparat überaus erwünscht. Professor Dr. Christ hat sich durch seine Arbeit ein grosses Verdienst erworben. Dass uns den Text der Metaphysik betreffend in den codices A^b (Laur. 87, 12) und E (Paris. gr. 1853) die vorzüglichsten Quellen fliessen, das ist durch die Neuvergleichung derselben durch Christ sichergestellt; dass alle übrigen Handschriften auf sie zurückgehen, kann als wahrscheinlich gelten, obwohl mir der Schluss auf die Abhängigkeit des cod. (Vaticanus) T von A^b aus seinem *πηλικόνδε* (p. 1042, a, 35) übereilt scheinen will, da das *π* statt auf dem von Christ vorausgesetzten Wege auch aus einem unleserlich geschriebenen *τ* (vgl. 1016, b, 11) entstehen konnte. Auch den reinsprachlichen und orthographischen Dingen hat Christ an der Hand jener codices sein Augenmerk zugewandt und auf Grund dessen dem Aristoteles fälschlich imputierte Schreibweisen wie *οὐθείς*, *γίνεσθαι* u. s. w. eliminiert. — Was den Text betrifft, so hat Christ vor allem die Neuerung gemacht, dass er die grossen Kapitel in Sinnesabschnitte gliederte, was man prinzipiell nur gutheissen kann, ohne in den einzelnen Fällen immer mit Christ einverstanden sein zu müssen. Die Konjekturen seiner Vorgänger und daneben die eigenen hat Christ, soweit sie ihm ganz verlässig schienen, in den Text selbst aufgenommen, andernfalls in dem kritischen Apparat aufgeführt. Einzelne Worte, die er als Zusätze von Grammatikern

und Interpreten ansieht, hat er zwischen eckige Klammern, ganze Sätze, in denen er von den ersten Herausgebern an falscher Stelle in den Text gesetzte Randbemerkungen des Manuscripts des Philosophen erkennt, zwischen Sternchen gesetzt.

Ich will nun hier die Resultate meiner Studien in der Weise zum besten geben, dass ich die von Christ in den Text aufgenommenen Konjekturen seiner Vorgänger betreffend nur dann etwas sage, wenn ich damit nicht einverstanden bin. Ebenso werde ich von den im kritischen Apparat aufgeführten Lesarten und Emendationsversuchen nur dann Notiz nehmen, wenn sie mir entweder das Richtige zu enthalten und also in den Text zu gehören oder einen leicht irre führenden Schein für sich zu haben scheinen. Wovon ich gar nicht spreche, das ist ebendamit als ganz überflüssige Konjektur bezeichnet, der gegenüber der überlieferte oder anderweitig bereits berichtigte Text in seinem Rechte ist. Wo mir weder Christ noch seine Vorgänger das Richtige getroffen zu haben scheinen, werde ich mit dem Meinigen dienen. Das will ich hier schon bemerken, dass ich in den von Christ zwischen Sternchen gesetzten vermeintlichen Randbemerkungen, die nicht am rechten Platz in den Text gekommen sein sollen, nirgends solche erkennen kann, mir vielmehr die betreffenden Sätze ganz an ihrem Platze zu sein scheinen, auch die Worte *διὸ καὶ — ὄν τι* p. 1045, b, 2—4, auf welche Christ in den „Kritischen Beiträgen" (Sitzungsbericht der philos.-philol. u. hist. Cl. der Akad. der Wiss. 1885) S. 420 f speziell hinweist. Was er hier mit Schwegler sagt, beruht auf Missverständnis. Vielmehr ist p. 1045, a, 36 — b, *ὅσα δὲ—ποσόν* eine nebenbei gemachte Bemerkung. Es handelt sich in dem ganzen Kapitel um die Einheit der Elemente der Definition, resp. des Definierten. Wie sind sie eins und ein bestimmtes Seiendes? Das sind sie, sagt Aristoteles, durch sich selbst als Materie und Form, die sachlich eins sind und sich nur unterscheiden als Möglichkeit und Wirklichkeit. „Die Materie aber ist teils sinnlich, teils intelligibel, und vom Begriff ist immer ein Teil Materie, ein Teil Aktualität, wie z. B. der Kreis eine Figur [= Gattungsbegriff, Materie] und zwar eine ebene [= spezifische Differenz, Aktualität] ist. (Was aber keine Materie hat, weder eine intelligible noch eine sinnliche, das ist unmittelbar etwas Einheitliches und ein (bestimmtes) Seiendes, das Diese, das irgendwie beschaffene, irgendwie grosse [= das

irgendwie beschaffene, irgendwie grosse Diese = ein Substanzielles von irgend welcher Beschaffenheit, irgend welcher Grösse: nach Aristoteles Gott, der reiner Geist und ohne Grösse ist, nach andern das Eins als Prinzip der Ideen, Zahlen, idealen Grössen, oder wer weiss was]). Darum ist auch in den Definitionen weder das Seiende noch das Eins enthalten, und das (durch die Definition bestimmte) begriffliche Wesen ist unmittelbar etwas Einheitliches und etwas Seiendes. Es ist daher auch für kein solches (durch die Definition bestimmtes) begriffliches Wesen — *οὐδενὶ τούτων* — etwas anderes die Ursache davon, dass es eins und ein (bestimmtes) Seiendes ist denn unmittelbar ist jedes ein Seiendes und eins, nicht als ob es im Seienden und im Eins als seiner Gattung wäre, und nicht so, als ob das Seiende und das Eins getrennt existierten neben den Einzeldingen". Wie man sieht, ist *ὅσα δὲ—ποσόν* in Klammern zu stellen und kann sich *οὐδενὶ τούτων* darauf unmöglich beziehen. Wo keine *ὕλη* gegeben ist, keine Dualität stattfindet, da bedarf es selbstverständlich keines *λόγος ἐνοποιὸς δυνάμεως καὶ ἐντελεχείας* (b, 16 f.). — In den vielen Sternchen Christs im ersten Teile des Buches *Λ* soll „sich auch äusserlich der unfertige Zustand gerade dieser Partie des Aristotelischen Werkes kundgeben" („Kritische Beiträge", S. 421); sie sind aber, wie ich zeigen werde, nicht am Platze und ist nach meiner Überzeugung in den ersten fünf Kapiteln von Buch *Λ* alles gesagt, was Aristoteles hier hat sagen wollen, und so gesagt, wie er es hat sagen wollen.

Noch ein anderer Irrthum Christs, den er ebenfalls in den „Kritischen Beiträgen" (S. 411) vorträgt, sei hier berichtigt. Christ meint, der auf das Kapitel *Δ* 7 zurückweisende Anfangssatz von Z bestehe nicht ganz zu recht, insofern er den ersten Teil jenes Kapitels ignoriert, das *ὂν κατὰ συμβεβηκός* nämlich. Christ hätte noch sagen können, dass auch die grössere zweite Hälfte des zweiten Teiles des Kap. *Δ* 7, wo vom Sein als dem Wahren und vom Nichtsein als dem Falschen, ferner vom potenziellen und aktuellen Sein die Rede, ignoriert sei Wie nun? Aristoteles will am Anfang von Z den Übergang gewinnen vom Sein zur Substanz Er hätte einfach sagen können: das Seiende ist bekanntlich ein mehrfaches, das Seiende *κατ' ἐξοχὴν* aber ist die Substanz. Statt dessen thut er ein Übriges und führt die *Δ* 7 gegebene Einteilung nach den Kategorien auf und zwar ohne den Zusatz *καθ' αὑτά*, da es sich hier

um ein *ὂν κατὰ συμβεβηκός* im Sinne des Zufälligen nicht handelt, sondern nur um das ausschliesslich *καθ' αὐτὸ λεγόμενον ὄν* der *οὐσία*. Im übrigen ist das *ὂν κατὰ συμβεβηκός* eben auch nichts anderes als das Sein nach den Kategorien, die abgesehen von der *οὐσία* alle *συμβεβηκότα* im weiteren Sinne des Wortes, *καθ' αὑτὰ συμβεβηκότα τινί = καθ' αὑτά τινι ὄντα* (*ὑπάρχοντα*), d. h. einem Gegenstande an und für sich Zukommendes, oder aber *συμβεβηκότα* im engeren Sinne, d. h. Zufälliges bezeichnen können, wie in dem „ignorierten" ersten Teil des Kap. *Δ* das *ποιόν* „gebildet" und das *ποιεῖν* „bauen" als Zufälliges figurieren. Gebildet zu sein, bauen zu können, resp. wirklich zu bauen, das sind für den Menschen überhaupt *συμβεβηκότα οὐ καθ' αὑτά*, während ersteres für den Lehrer, letzteres für den Baumeister ein *καθ' αὐτὸ συμβεβηκός* ist. Auch das „Sein und Nichtsein" als Wahres und Falsches hat, wie das Zufällige, zum Gegenstand nichts anderes als das Sein nach den Kategorien, wie auch das mögliche und wirkliche Sein das der verschiedenen Kategorien ist. Ausdrücklich sagt Aristoteles p. 1027, b, 33 ff. vom Zufälligen, Ursache desselben sei das Unbestimmte (i. e. der Zufall), und es sei nicht eine besonders für sich gegebene objektive Bestimmtheit des Seins, man habe es bei ihm vielmehr mit den sonstigen Arten des Seins zu thun (*περὶ τὸ λοιπὸν γένος τοῦ ὄντος*), was eben sagen will, dass an der *οὐσία*, an dem substanziellen Sein, das „Sein" der übrigen Kategorien wie *καθ' αὑτό*, so auch *οὐ καθ' αὑτό*, als Zufälliges also, gegeben sei. Aristoteles hätte den Beispielen, womit er im ersten Teile des Kap. *Δ* das *ὂν κατὰ συμβεβηκός* illustriert, den Satz vorausschicken können, das Sein *κατὰ συμβεβηκός* komme vor als das Sein aller Kategorien mit Ausnahme der *οὐσία*, welcher Satz dann dem Satze p. 1017, a, 22 f.: das Sein *καθ' αὑτό* werde ausgesagt im Sinne der Bedeutung sämtlicher Kategorien, entsprochen und das Missverständnis Christs unmöglich gemacht hätte. Die Einteilung nach den Kategorien ist eben die Haupteinteilung des Seins; von den andern kann, wenn in dem betreffenden Zusammenhang von Zufälligem, von Wahrheit, resp. Falschheit, von Potenzialität und Aktualität nicht die Rede ist, abgesehen werden. —

Eine Differenz zwischen dem überlieferten Text und der Auffassung Christs tritt zuweilen insofern ein, als dieser *ἔσται* statt *ἐστίν* und umgekehrt in den Text gesetzt hat oder gesetzt zu sehen

wünscht. So oft mir diese Frage irrelevant zu sein scheint, wie z. B. zu p. 1007, a, b, sofern eben beides, Präsens und Futur, möglich ist, werde ich darüber stillschweigend hinweggehen. — Gleichgültig sind mir vielfach auch Interpunktionsfragen, so z. B., ob p. 988, b, 18 vor *πρὸς δὲ* ein Komma zu setzen, wie Susemihl (vgl. den Anhang, S. 87 f., in dessen Ausgabe der Aristotelischen Oeconomica und dazu die „Wochenschrift für klassische Philologie" 1887, Nr. 1, Spalte 5 ff.) will, oder ein Punkt. Wie wir im Deutschen, so kann auch der Grieche hier beides thun. So verlangt Susemihl 986, b, 31 (mit Bonitz) vor *ἀναγκαζόμενος* einen Punkt statt des Kommas, 991, a, 12 nach *αὐτοῖς* und ibid. 26 nach *Σωκράτης* statt des Punktes ein Kolon; ein Kolon will er auch 997, a, 9 vor *ὥστε*. An letzterer Stelle könnte nach *αὐτῶν* (Z. 7) *περὶ – ἀπόδειξιν* in Klammern stehen, worauf dann vor *ὥστε* ein Komma, ein Kolon oder auch ein Punkt möglich ist. Lasse ich die Klammern weg, wie Christ gethan, dann muss ich wohl nach *αὐτῶν* und vor *ὥστε* je einen Punkt setzen, zumal das Kolon in dem eingeschobenen Satze verwendet ist. — Susemihl will auch 1000, a, 14 vor *καίτοι* ein Komma statt des Punktes bei Christ, da *καίτοι* „obgleich" heisse. Es heisst aber *καίτοι* niemals „obgleich", sondern stets „gleichwohl (indes, doch)" und steht immer an der Spitze eines nachträglich einschränkenden Hauptsatzes. Demnach hätte Christ auch 1007, a, 25 mindestens ein Kolon setzen sollen statt des Kommas vor *καίτοι*, und ebenso anderwärts. — Unbegreiflich ist mir, warum Christ 1016, b, 36 vor *ἀλλὰ* ein Komma gesetzt hat statt des Kolons. Dagegen liest er 1066, a, 31 die Interpunktion betreffend mit Recht *ἐνεργεῖν, ἀλλ' ἐστὶν* statt *ἐνεργεῖν. ἀλλ' ἔστιν*; was soll aber die Accentänderung *ἐστὶν* statt *ἔστιν*? Auch 1041, b, 25 verstehe ich in *εἶναι τὶ* den Accent auf dem *τι* nicht. Und warum 1073, b, 2 *τούτων τὶς* statt *τούτων τις*, 1067, a, 8 *σῶμα ποῦ* statt *σῶμά που*, 1001, b, 11 f. *πῶς μὲν—πῶς δ'* statt *πὼς μὲν—πὼς δ'* und Ähnliches sehr oft anderwärts? Bloss Druckfehler wird wohl (vgl. die betreffende Note) 1084, a, 16 *ἀριθμῶν τινὰ* sein; warum aber sollen wir 1077, a, 31 *οὐσία τίς* (mit Bekker) lesen statt des offenbar richtigen *οὐσία τις* (Bonitz)? Doch es wird auch dieses *τίς* zu den Druckfehlern zählen, deren ausserdem noch folgende zu verzeichnen sind: 986, a, 19 *περασμένον* st. *πεπερασμένον*. 986, b, 21 *ἐνίσας* st. *ἑνίσας*. 998, b, 6 *ὁρισμῶν*

st. *ὁριστῶν*. 1001, b, 15 *ἔχει* st. *ἔχειν*. 1019, a, 12 *κατα* st. *κατὰ*. 1023, b, 2 *οὐσία ἀλλὰ* st. *οὐσία, ἀλλὰ*. 1026, a, 31 *πρώτη᾽ καὶ* st. *πρώτη, καὶ*. 1048, b, 27 das Fragezeichen nach *ἰσχναίνῃ* st. eines Kolons. 1069, b, 15 *πεὶ* st. *ἐπεὶ*. 1083, b, 35 das Kolon nach *οὖν* st. eines Fragezeichens.

II. Authentizität und Reihenfolge der (14) Bücher der Metaphysik. Thema und Disposition des Werkes.

Eine von Christ mehrfach ventilierte Frage ist die, wie die uns vorliegenden 14 Bücher dazu kamen, zu einem geschlossenen Ganzen vereinigt zu werden. Da bekämpft Aristoteles die Ideenlehre „auf fast drei Seiten zweimal in demselben Werke, in A. p. 990, b, 6—991, b, 9 und in M. p. 1078, b, 32—1080, a, 1, mit fast denselben Worten" („Krit. Beitr.", S. 419). Es fragt sich, wo diese Bekämpfung schliesslich habe stehen bleiben sollen. Christ meint, „dass Aristoteles die Bücher M N, welche er in früherer Zeit zur Bekämpfung der metaphysischen Lehre der Pythagoreer und Platoniker niedergeschrieben hatte, in sein neues mit dem erweiterten A beginnendes Werk nicht mehr aufzunehmen gedachte und deshalb aus ihnen nur jene zwei auch für das neue Werk notwendigen Kapitel fast unverkürzt und das übrige in den Hauptsätzen mitherübernahm". Es ist das im wesentlichen auch meine Ansicht über das Verhältnis der Bücher M N zu A. Sie wurden nd es zuletzt dem Ganzen angehängt, weil, wenn auch die Widerlegung der Ideenlehre, so doch nicht alle in ihnen behandelten Materien, die Aristoteles hiefür bestimmt hatte, anderweit untergebracht waren. Darüber aber, meint Christ, könne er keine zuverlässige Antwort geben, warum Aristoteles in M von den Platonikern in der dritten, in A in der ersten Person Pluralis spreche. Aber das kann ja nur ein Versehen der Abschreiber sein, derselben Abschreiber, die auch p. 1079, a, 12 *φασι* statt *φαμεν* schrieben. Hat ja auch A^b p. 990, b, 9 und ibid. 18 die dritte Person. Vielleicht liegt die Schuld in einer von Aristoteles und seinen Schülern beliebten Schriftkürzung. Vgl. auch p. 997, b, 3 und 1002,

b, 13. Im Ernst kann man sich unmöglich auf diese erste Person Pluralis berufen, um zu beweisen, dass A vor M geschrieben sei. Die Ideenlehre ist in A dem Philosophen eine abgethane Sache, die er widerlegt und ad absurdum führt. Wie soll er sich da noch zur Schule Platons zählen und in diesem Sinne in der ersten Person Pluralis sprechen? Christ meint indes, die erste Person könnte auch nur stilistische Bedeutung haben in dem Sinne, dass Aristoteles mit derselben in einem zur Herausgabe, also tür ein grösseres Publikum bestimmten Werke einen gemütlicheren und weniger exklusiven Ton habe anschlagen wollen. Undenkbar. Wenn ich etwas in der Weise ad absurdum führe, wie hier Aristoteles die Ideenlehre, dann gibt es keinen „weniger exklusiven, gemütlicheren" Ton. Wollte man eine bloss stilistische Identifikation annehmen — was aber nicht angezeigt ist — dann wäre der hier angeschlagene Ton statt eines gemütlicheren ein bitterböser, persiflierender („die Beweise, die wir für die Existenz der Ideen beibringen, beweisen nichts"; „durch unsere Sätze über die Ideen wird das aufgehoben, worauf wir Ideenlehrer noch grösseres Gewicht legen als auf die Existenz der Ideen" u. s. w.). Es ist eben einfach ohne alles Bedenken wie an den citierten Stellen, so auch p. 992, a, 11. 25. 27. 28 die dritte Person zu setzen statt der ersten. Nebenbei sei bemerkt, dass Christ die Worte *ἐνδέχεται κἀκεῖνα καὶ εἶναι καὶ γίγνεσθαι διὰ τοιαύτας αἰτίας οἷας καὶ τὰ ῥηθέντα νῦν* (991, b, 8 = 1080, a, 8) offenbar missversteht, wenn er („Krit. Beitr.", S. 419) meint, es sei „nicht absolut geboten", dieselben, resp. *τὰ ῥηθέντα νῦν* „gerade auf den ersten Teil des ersten Buches zu beziehen". Diese Beziehung ist vielmehr eine unmögliche; *οἷας* steht hier mit Ergänzung der Präposition statt *δι᾽ οἷας* und sind mit *τὰ ῥηθέντα νῦν* die eben genannten Dinge, Haus, Ring, gemeint.

Ferner die Bücher $\bar{\alpha}$ und K. Ersteres soll einer Tradition zufolge ein gewisser Pasikles aus Rhodus, ein Hörer des Aristoteles, geschrieben haben; nach Alexander von Aphrodisias ist es von Aristoteles selbst. Die Gedanken sind durchaus Aristotelisch und sind eine passende kurze Einleitung in die Metaphysik, in die Philosophie als die Wissenschaft der Wahrheit (993, b, 20), der Prinzipien des immer Seienden (ibid. Z 28). Christ bemerkt (praefatio XIX) $\bar{\alpha}$ betreffend: Atque hunc quidem librum subditicium esse neque ab Aristotele ut metaphysicis insereretur destinatum

omnes consentiunt. Ich sehe keinen zureichenden Grund für solchen consensus. Nach meiner Meinung ist $\overline{\alpha}$ wenn nicht von Aristoteles selber abgefasst, so doch nach seinem Vortrag, unter seinen Augen geschrieben und vom Meister selbst oder ganz in seinem Sinne von seinen Schülern als zweite, vom Historischen absehende Einleitung an die Spitze der Metaphysik gestellt worden. — Was *K* betrifft, so gilt es in seinem ersten Teil als überflüssiger Auszug aus *B Γ E*, resp. (nach Bonitz) als ein von Aristoteles selbst vor Abfassung dieser Bücher gefertigter Abriss, wozu dann ein abgeschmackter Kompilator den zweiten Teil, einen Auszug aus der Physik, gethan habe. Spengel verwirft das ganze Buch wegen des sonst von Aristoteles nicht gebrauchten *γε μήν* (1060, a, 5. 17. 20 etc.). Christ stösst sich (S. 218) auch daran, dass das p. 1059, b, 15—21 im Abriss über die materies mathematicorum Gesagte in *B Γ E* ganz fallen gelassen worden sei, und findet in beiden Teilen die gleiche negligentia disputandi et hiantis orationis, weshalb er zum Urteil Spengels in dem Sinne hinneigt, dass er glaubt, der Autor sei ein Schüler des Aristoteles gewesen und dieser habe *Δ* noch nicht in die Metaphysik aufgenommen gefunden, da der Auszug aus *E* gleich auf den von *Γ* folge. — Trotz all dieser Anfechtungen scheint mir Buch *K* sich in seinem Rechte zu behaupten, als, wenn nicht von Aristoteles selbst verfasst, so doch unter Respicienz des Meisters von einem seiner Hörer niedergeschrieben und gerade an dieser Stelle von massgebender Seite ins corpus metaphysicorum aufgenommen. Wenn es sich überhaupt um einen Auszug gehandelt hätte, so war doch selbstverständlich aus *Δ* nichts auszuziehen, einem Buche, in welchem die am häufigsten gebrauchten philosophischen termini technici in ihren verschiedenen Bedeutungen aufgezählt sind, zur Orientierung für solche, denen dieselben noch nicht geläufig, und das an der Stelle eingesetzt ist, wo von den einleitenden und allgemeinen Vorfragen über die Aufgabe der Philosophie zu den Spezialuntersuchungen übergegangen wird. Es handelt sich indes überhaupt nicht um einen Auszug aus *B Γ E*. Wir haben in *K* ein metaphysische Materien behandelndes Buch neben einer Reihe anderer solcher Bücher vor uns. Nehmen wir an, es sei das Heft eines Schülers, der die Vorträge des Meisters über Metaphysik nachgeschrieben, das dann Aristoteles, als er in letzter Stunde daran ging, seine metaphysischen Bücher zu einem

Ganzen zusammenzustellen, vielleicht unter Weglassung gewisser Partien, namentlich etwa der am Schlusse stehenden Gotteslehre, für geeignet hielt, gerade an dieser Stelle, unmittelbar vor seiner Gotteslehre, eine von ihm gefühlte Lücke auszufüllen. Ein geschlossenes organisch-systematisches Ganze, in dem mit logisch-dialektischer Notwendigkeit alles an seinem Platze und alles nur einmal vorkommt, wie das bei der Hegelschen Logik der Fall, ist die Aristotelische Metaphysik nicht; wir haben hier vielmehr eine Reihe von Monographien oder Essays über einzelne Seiten solcher Wissenschaft. Das eine oder andere dieser nun zu einem Ganzen vereinigten Bücher mag Aristoteles, was Christ speziell bezüglich *Z* und *I* annehmen möchte, ursprünglich zu gesonderter Herausgabe bestimmt haben; wie man anderseits sagen könnte, Buch *H* sei erst nachträglich zur Ergänzung der Substanzlehre des Buches *Z* und als Überleitung zu Buch *Θ* geschrieben worden. Jedenfalls dürfen wir uns nur gratulieren, dass die Aristotelische Metaphysik aus Spezialuntersuchungen besteht, die, nachdem sie zuvor jedenfalls als Vorlesehefte für sich existirten, nachträglich von kundiger Hand zu einem Ganzen zusammengestellt wurden; von kundiger Hand, sage ich, denn sie stehen alle bis *Λ* incl. da, wo sie notwendig stehen müssen, auch Buch *I*, sofern es nach der metaphysischen Seite seines Inhalts die Begriffe von Substanz und Accidens, von Gattung und Art (Potenzialität und Aktualität), von Zufälligem und Notwendigem voraussetzt. Die einheitliche systematische Durchführung ihrer Gedanken würde die Aristotelische Metaphysik für viele nicht verständlicher gemacht haben, wie denn z. B. die Hegelsche Logik gerade wegen ihrer logisch-dialektischen Systematik von so wenigen verstanden wird. Dem begreifenden Geiste ergänzen sich die Aristotelischen Essays jedenfalls zu einem systematischen Ganzen. Man braucht sich darum auch nicht mit Christ (praefatio, p. XIX) daran zu stossen, dass in dem Buche *Δ* die mannigfachen Bedeutungen der Termini *ὄν, ἕν, ὅμοιον, δύναμις, ἐνέργεια, ψεῦδος* angegeben werden trotz der ausführlicheren Erörterungen über dieselben in den Büchern *E Z Θ I*. Dergleichen ist manchmal sehr gut, indem die Darstellungen sich gegenseitig ergänzen und beleuchten. Wie von Buch *M* das 10. Kapitel mit seiner Lösung der „schwierigsten der Aporien" nicht wohl entbehrt werden könnte, so von *K* gerade der zweite, von dem „abgeschmackten Kompilator"

zusammengestoppelte Teil. Was hier vorgetragen wird, entspricht dem Inhalt des Buches *Θ*, geht aber ergänzend darüber hinaus, sofern da einerseits der Begriff der Bewegung (*κίνησις*) im engeren Sinne dieses Wortes näher bestimmt, die Arten der Veränderungen aufgezählt und bezüglich der Bewegung im engeren Sinne des Wortes genau angegeben wird, in welchen Kategorien es eine solche gebe und wo sie nicht stattfinden könne, anderseits aber der Begriff des Unendlichen erörtert wird, den die Aristotelische Lehre von dem grösselosen, aber eine unendliche Kraft habenden unbewegten Beweger der Welt, wie sie im Buche *Λ* vorgetragen wird, voraussetzt. — Die „materies mathematicorum" betreffend ist Christ im Irrthum, wenn er meint, Aristoteles habe sie in *B Γ E* ganz fallen lassen. Es sind mit „*ἡ τῶν μαθηματικῶν ὕλη*" die mathematischen Figuren gemeint, die im Sinnlichen zunächst nur als Möglichkeit (*ὕλη νοητή*) gegeben sind und zur Wirklichkeit übergeführt werden im wirklichen Denken des Mathematikers, resp. auf der Tafel mit Kreide. Von dieser durch Abstraktion (vgl. 1061, a, 29 ff.) zu aktualisierenden *ὕλη νοητή* des Mathematischen (vgl. 1036, a, 11 f.) ist aber die Rede *B*, 2. 997, a, 34 ff. und *E*, 1. 1026, a, 7 ff. Die schliessliche Beantwortung der aporematisch gestellten Frage, welche Wissenschaft sich mit dem Mathematischen zu beschäftigen habe, wird *K* 4 (Ende) ganz in Üebereinstimmung mit *E* 1 gegeben. Eine weitere Ausführung über die „materies mathematicorum" findet sich *M* 2 und 3. — Was die „negligentia disputandi et hiantis orationis" betrifft, so ist sie nach meinem Urteil in den beiden Teilen von *K* nicht grösser als in den meisten andern Büchern der Metaphysik. Eine gewisse Nonchalance der Erörterung, die beim Leser auch etwas voraussetzt, ihm auch etwas zutraut, geht eben durch sämtliche Schriften des Aristoteles, und das Vermissen des Zusammenhanges (die „hians oratio" beruht oft nur auf einem Missverständnis des Textes. Betreffenden Orts werde ich, wie anderwärts, so auch p. 1048, b, 18—36 und 1051, a, 34 bis 1052, a, 11 den von Christ vermissten „dilucidus ordo scriptoris omnia suo loco exponentis et collocantis" (praef. XX) nachweisen. — Spengels *γε μὴν* kann man auf die Rechnung des nachschreibenden Hörers setzen. Vgl. auch das im „Speziellen Teil" zu 1060, b, 35 ff. und zu 1051, a, 8 und 1065, b, 28 ff. Gesagte. — Dass *Λ* 7 mit dem Anfangssatz von Buch *Z* klappt, habe ich schon S. 27 f. ge-

zeigt, und ist es also nicht nötig, in diesem Anfangssatz die unpassende Zuthat eines Diaskeuasten zu vermuten, der damit die zuvor getrennten Bücher erst zu einem Ganzen verbunden; der Satz kann ganz gut von Aristoteles selber sein. Letzteres gilt auch von den Anfangsworten des Buches *M*, wie ich zeigen werde. Kurz, meine Meinung ist diese, dass Aristoteles selbst noch in letzter Stunde das corpus metaphysicorum in der Weise, wie es uns vorliegt, zusammengestellt. Nichts steht dieser Annahme im Wege. Hätte er das Leben gehabt, so hätte die nachbessernde Hand des Meisters noch manches zu ändern gehabt. So hätte 1042, a, 22 ff. der Satz: „*περὶ δὲ τῶν ἰδεῶν καὶ τῶν μαθηματικῶν ὕστερον σκεπτέον· παρὰ γὰρ τὰς αἰσθητὰς οὐσίας ταύτας λέγουσί τινες εἶναι*" gestrichen werden müssen, da er die Bücher *M N* noch als folgend voraussetzt, nachdem dieselben aus dem corpus metaphysicorum waren ausgeschieden worden. Aus *M N* selbst hätte noch mancher Gedanke, so namentlich, wie schon bemerkt, *M* 10 anderwärts untergebracht werden müssen, um diese Bücher auch als Anhang überflüssig erscheinen zu lassen.

Die Anfangsworte des Buches *M* lauten: „Was die Substanz der sinnlichen Dinge betrifft, so ist gesagt worden, was sie sei, einmal in der in der Physik gegebenen Erörterung über die Materie [Phys. I, c. 7—9] und sodann [*ὕστερον δέ* = Phys. II! Vgl. p. 192, b, 1 f.: *περὶ δὲ τῶν φυσικῶν καὶ φθαρτῶν εἰδῶν ἐν τοῖς ὕστερον δεικνυμένοις ἐροῦμεν.* Die *φυσικὰ καὶ φθαρτὰ εἴδη* sind die *αἰσθητὴ οὐσία ἡ κατ' ἐνέργειαν*, und „*ὕστερον*" ist auch hier = Phys. II.] in der in der Physik gegebenen Erörterung [*ἐν τῇ μεθόδῳ τῇ τῶν φυσικῶν* ist aus dem ersten Gliede zu ergänzen] über die aktuelle (sinnliche Substanz). [Die 2 Seiten der sinnlichen Substanz sind *ὕλη* und *ἐνέργεια*. Vgl. auch *H*, 2, Schluss.] Da aber zu untersuchen ist, ob es ausser den sinnlichen Substanzen noch eine unveränderliche und ewige gibt oder nicht, und falls es eine gibt, von welcher Art sie ist, so müssen wir zuerst das von den andern diesbezüglich Gesagte ins Auge fassen, damit u. s. w." Diese Stelle zeigt jedenfalls deutlich, dass es ursprünglich die Intention des Aristoteles war, den Büchern *M N* noch vor seiner eigenen Gotteslehre (Buch *Λ*) einen Platz anzuweisen. Ich sage „den Büchern *M N*". Dass diese Bücher

zusammengehören, sehen alle; nur meinten schon im Altertum einige und meinen auch Neuere, darunter Bonitz und Christ, Buch *N* habe ursprünglich mit p. 1086, a, 21 begonnen. Es ist dem aber nicht so; wir haben vielmehr an der citierten Stelle den — den Inhalt der folgenden Untersuchung ankündigenden — Abschluss von Buch *M*. „*Περὶ δὲ τῶν πρώτων ἀρχῶν*" steht im Gegensatz zu „*περὶ μὲν τῶν ἀριθμῶν*" (Z. 18), und ist damit kein neuer Absatz zu machen, wie Christ thut. Will man einen Absatz machen, so beginnt er mit *ἀλλὰ περὶ μὲν κτλ.* Z. 17 ff. Die Form, meint Aristoteles, in welcher die betreffenden Philosophen ihre ewigen Substanzen einführten, nämlich als Zahlen, sei im Vorhergehenden zur Genüge ad absurdum geführt; was aber diejenigen, die übersinnliche Substanzen annähmen, von den ersten Prinzipien und Elementen sagten, das müsse im Anschluss an das bisher Gesagte untersucht werden. Solche Substanzen seien nun aber nach einigen die Ideen und die Zahlen und die Elemente dieser sollen die Elemente und Prinzipien des Seienden sein. Was solle das bedeuten? Unter vorläufiger Übergehung derjenigen, die nur Zahlen und zwar mathematische Zahlen annehmen, wird dann die Platonische Auffassung präcisiert und auf ihre Genesis hingewiesen. Dabei ist auch von der Bedeutung des Allgemeinen für das Wissen die Rede und gibt das dann schliesslich noch Veranlassung dazu, anhangsweise (c. 10) auf eine früher (*B* 4) besprochene Aporie zurückzukommen und deren Lösung zu geben. Diese von der Vermummung in (Ideal-) Zahlen absehende begriffliche Bestimmung der Platonischen ewigen Substanzen mit der sich daran anschliessenden Lösung der „schwierigsten der Aporien" gehört noch in das Buch *M*. Buch *N* beginnt dann mit dem Satze: „So viel über diese Substanz" — d. h. über die in dem hypostasierten begrifflichen Allgemeinen, den Ideen, vorausgesetzte Substanz der Platoniker, um deren Prinzipien es im folgenden sich handeln soll. Dass es sich in Buch *N* um die Prinzipien des Unveränderlichen und die Elemente des Ewigen handle, wird in Übereinstimmung mit dem Schluss von *M* (1086, a, 21 ff.) auch im Buch *N* (c. 2, Anf. und c. 3, Schluss) ausdrücklich gesagt. *M* und *N* schliessen sich also aufs engste aneinander.

M N sollten unmittelbar aufeinander folgen und miteinander noch vor Buch *Λ* Platz finden im corpus metaphysicorum. Wo

aber näher? Im Buche *Η* (1042, a, 22 f.) wird noch auf sie als nachfolgende verwiesen und auf Buch *Θ* weist *N* (1088, b, 24 f.) zurück. Es ist aber auch gar keiu Grund zu finden, warum *M N* vor *I* und *K* Platz haben sollten. *I* betreffend meint Christ (p. 198), dass es über die Natur des Eins mit *M N* viel gemeinsam habe; da aber die Erörterung beiderseitig so angestellt sei, als ob früher nichts über den nämlichen Gegenstand gesagt worden, so ist er im Zweifel, ob Aristoteles *I* oder *M N* unmittelbar nach *Θ* gesetzt wissen wollte. Nun, gemeinsam hat *I* mit *M N* über die Natur des Eins eigentlich nur die kritische Bemerkung (p. 1053, b, 16 ff.), dass es ein solches Eins, wie es die Platoniker voraussetzen, gar nicht geben könne. Das Eins der Bücher *M N* figuriert als ein für sich Substanz sein sollendes Ureins einer- und als in den durch das Ureins und die *ἀόριστος δυάς* erzeugten Zahlen steckende unendlich viele ebenfalls an und für sich substanziell seiende Einheiten (Monaden), und lässt Aristoteles über diese Phantasiegestalten unbarmherzig seine kritische Lauge sich ergiessen; das Eins des Buches *I* existiert nicht als Substanz und Subjekt für sich, es ist lediglich Prädikat, ausgesagt von etwas in jeder Kategorie und Art, was ein für sich seiendes Einzelding, resp. überhaupt eine Einheit, ein Mass ist: jedwedes normale Individuum jedweder Art ist ein solches Eins für die betreffende Art, für Schnittwaaren ist es die Elle, in der Musik bilden die Einheit, das Mass „zwei Viertelstöne" u. s. w. In *M N* ist ferner alles dem Gesichtspunkte der Widerlegung der unbeweglichen und ewigen Substanzen, welche die Platoniker in den mathematischen Grössen und Zahlen sehen wollten, untergeordnet, während die Lehren des Buches *I* (vom Eins und Vielen und von den logischen Verhältnissen der Gegensätzlichkeit überhaupt) wie die Lehren sämtlicher metaphysischer Bücher bis *K* incl. allgemeiner Natur, i. e. von allem geltende sind, das Buch *I* also ein Teil der Metaphysik als allgemeiner Wissenschaft ist, was von *M N* nicht gesagt werden kann, wie auch nicht von Buch *Λ* (der Gotteslehre des Aristoteles). Mit dem zuletzt Gesagten ist allerdings noch nicht ausdrücklich gesagt, wo die Bücher *M N* nach der Intention des Aristoteles ihren Platz hatten; der Schlüssel aber für unsere Frage ist damit angedeutet. Um uns über die Ordnung der metaphysischen Bücher Klarheit zu verschaffen, müssen wir von dem Prospekte der ersten Philosophie

(= Metaphysik) ausgehen, wie ihn Aristoteles *Γ*, 3. 1005, a, 33 ff., am Schluss von *E* 1 und am Schluss von *K* 7 andeutet.

Die Metaphysik hat zum besonderen Gegenstande „das immateriell für sich bestehende und unveränderliche Seiende" (*τὸ χωριστὸν ὂν καὶ τὸ ἀκίνητον*: p. 1064, a, 33). „In dieser Region ist [ausser dem Nus des Menschen] auch das Göttliche zu suchen" (*E*, 1. 1026, a, 16 ff. *K*, 7. 1064, a, 33 ff.), und „dieses ist das erste Prinzip, das, was im eigentlichsten Sinne des Wortes Prinzip genannt werden kann" (*αὕτη ἂν εἴη πρώτη καὶ κυριωτάτη ἀρχή*: p. 1064, b, 1), ein „substanzielles Prinzip, das ein und dasselbe ist für alles, für das Ewige und das Vergängliche" (*οὐσία καὶ ἀρχὴ ... μία πάντων καὶ ἡ αὐτὴ τῶν ἀϊδίων τε καὶ φθαρτῶν*: *K*, 2. 1060, a, 27 ff.). Wegen der Natur dieses ihres besonderen Gegenstandes, der früher ist als alles andere, d. h. der Grund von allem andern, ist die erste Philosophie nicht bloss eine besondere Wissenschaft neben andern, sondern zugleich auch die allgemeine Wissenschaft, die das Seiende als Seiendes und das ihm als solchem Zukommende betrachtet und die von den übrigen Wissenschaften vorausgesetzten Begriffe und logischen Axiome erörtert (vgl. *E* 1, Schluss. *K* 7, Schluss. *Γ* 2 und 3.). Das nicht Allgemeine, die nähere wissenschaftliche Behandlung der besonderen Arten des Seins (p. 1003, b, 21 f.) überlässt sie (*E*, 1. 1025, b, 19 ff.) der Physik, der Mathematik, der Ethik und den das Hervorbringen, das künstlerische Schaffen zum Gegenstande habenden Wissenschaften (der Therapie, der Poëtik, Rhetorik, Kochkunst u. s. w.); das nicht objektiv in den Dingen, sondern nur im subjektiven Denken gegebene Sein des Wahren und Falschen, sowie das im Unbestimmten, im Zufall seine Ursache habende Zufällige überlässt sie dem unbestimmbaren Zufall. Sich behält die „erste Philosophie" nur ihren aparten Gegenstand vor, um deswillen sie wie eine besondere, so auch die allgemeine Wissenschaft ist und in Bezug auf welchen sie sich Theologie nennt. Als solche führt sie in Buch *Λ* den in der Bewegung der vielen wie von einander verschiedenen, so auch wieder wenigstens unter dem Gesichtspunkte der Analogie mit einander identischen Prinzipien des endlichen Seins gegebenen Prozess des natürlichen Entstehens und Vergehens zurück auf das ewig wirkliche unveränderliche Prinzip aller Bewegung und Wirklichkeit. Ewig sind zwar alle Prinzipien, am meisten aber ist ewig

das immateriell für sich Bestehende und Unveränderliche (*E*, 1. 1026, a, 16 f. Der Plural *χωριστὰ καὶ ἀκίνητα* ist hier bloss generelle Bezeichnung, indem Aristoteles nach der allgemeinen Voraussetzung der Philosophen über die Prinzipien spricht; vgl. *K*, 7. 1064, a, 33); was ausser Gott ewig genannt wird, ist dies nur in sekundärer Weise, sofern es von dem allein unbedingt notwendigen ersten Bewegenden „entweder im Kreislauf (in periodischer Wiederkehr) oder sonstwie immer" (p. 1072, a, 8) gesetzt wird. In dieser Weise die Zeit in die Ewigkeit, ihren stetigen Grund, aufhebend, entgeht Aristoteles dem ad absurdum führenden regressus in infinitum. Und wie, wenn von Gott es heisst, er sei am meisten ewig, dies nur den Sinn haben kann, dass er allein schlechthin ewig sei, so schliesst auch die Bezeichnung Gottes als *πρώτη καὶ κυριωτάτη ἀρχή* andere neben ihm stehende *ἀρχαί* aus. Die „ersten Ursachen" am Ende des ersten Kapitels der Metaphysik (p. 981, b, 28), mit welchen sich nach allgemeiner Annahme die Weisheit, d. h. die „erste Philosophie" beschäftigt, sind nicht erste Ursachen in dem Sinne, dass ihnen andere, nur weniger wichtige zur Seite ständen, es sind vielmehr die Urprinzipien gemeint, von denen alles, was sonst Prinzip und Ursache heisst, verursacht ist. Solcher Ursachen findet Aristoteles in der Geschichte der Philosophie vier, die vier aber reduzieren sich ihm auf eines. Die Materie hat nach ihm keine Wirklichkeit für sich, ist bloss die in einem Wirklichen gegebene Möglichkeit der Veränderung, des Übergehens in ein anderes Wirkliches, das Formprinzip aber, die hervorbringende Ursache und die Finalursache fallen begrifflich in eins zusammen (*Λ*, 4. 1070, b, 30 ff. 10. 1075, b, 9 f). Ein Wirkliches (eine Form) bringt sein Wesen, resp. ein Moment seines Wesens, etwas in seiner Kraft als Möglichkeit Gegebenes hervor, dabei eben dies sein Wesen, resp. das betreffende Moment zum Zwecke des Hervorbringens (zur Finalursache) habend, bringt es hervor als ein numerisch von ihm verschiedenes anderes, das vor seiner Hervorbringung in der Wirklichkeit seines hervorbringenden Prinzips als Möglichkeit (Materie) gegeben war. In diesem Sinn erkennt Aristoteles in seiner „grösselosen (i. e. körperlosen, reingeistigen), eine unendliche Kraft habenden" Gottheit das erste und im eigentlichsten Sinne so genannte Prinzip und schliesst am Ende seiner Gotteslehre seine Widerlegung anderer Philosophen, die zwei oder viele Prinzipien voraus-

setzen, mit dem Citat aus Homer: „Nicht gut ist Vielherrschaft; einer sei Herrscher!"

Nach dem Gesagten wird klar sein, was es heisst, wenn *Γ*, 3. 1005, a, 35 der Metaphysiker als *ὁ καθόλου καὶ (ὁ) περὶ τὴν πρώτην οὐσίαν θεωρητικός* (der allgemein und in Betreff des Urwesens Betrachtende) bezeichnet wird. Wenn neuestens Natorp (Thema und Disposition der Aristotelischen Metaphysik, Philos. Monatshefte XXIV, 37 ff.) einen unleidlichen Widerspruch darin hat finden wollen, dass eine Wissenschaft, die vom Seienden überhaupt handelt, zugleich ein besonderes Gebiet des Seins im Unterschiede von allen andern behandeln solle, so ist zu sagen, dass Natorp recht hätte, falls dieses „besondere Gebiet des Seins" etwa die Nationalökonomie wäre oder die Amphibien. Nun handelt sichs aber um Gott, der „allen zu den Prinzipien (des Seins) zu gehören und eine Ursache zu sein scheint" (p. 983, a, 8 f.), nach Aristoteles aber das erste und eigentlichste Prinzip alles Seins ist. Das erste und eigentlichste Prinzip des Seienden gehört doch wohl in eine Wissenschaft, die das Seiende als Seiendes, die „ersten (= die Substanz betreffenden, mit denen die des accidentellen Seins mit gegeben sind: p. 1071, a, 34 f.) Ursachen des Seins als solchen" (*Γ*, 1, am Ende) zu erforschen hat. Führen diese „ersten" Ursachen zurück auf eine allererste Ursache, auf ein Urprinzip, so muss die Wissenschaft vom Seienden als Seienden, wenn sie nicht ungründlich sein will, in diesem den letzten Grund und das Ziel alles Seienden erkennen. Anders wäre es freilich, wenn Aristoteles sich begnügt hätte, in seiner Metaphysik zu einer höchsten Gattung des Seins hinaufzusteigen, wie die Epikureer, die aus ihrem höchsten genus, aus den lediglich Grösse, Figur und Schwere habenden unsichtbaren Atomen die Welt erklärten, resp. daraus durch Zufall entstehen liessen. Dem Aristoteles aber konnte es nicht einfallen, auf dem angedeuteten Wege ein höchstes Sein als letzten Grund der Weltwirklichkeit zu suchen. Ist ja doch jenes generalisierende „Hinaufsteigen zum höchsten genus" sachlich nichts anderes als ein Hinabsteigen zum Untersten. Aristoteles spricht allerdings vom Seienden als höchster Gattung, nimmt aber diese Bestimmung sofort als eine unmögliche zurück (998, b, 22 ff. und 1059, b, 31 ff.). Die Gattung kann nämlich als Prädikat nur von den Arten, nicht aber von den artbildenden Unterschieden ausgesagt werden. Diese

können als sich ausschliessende Gegensätze nicht an sich in dem in sich einheitlichen Wesen der Gattung enthalten sein (vgl. 1057, b, 38 f. u. 1037, b, 18 ff.). Die Entstehung der Arten setzt also die gegensätzliche Bestimmung der Gattung (durch ein ausser und über ihr stehendes Prinzip voraus. Von den so zur Gattung hinzukommenden artbildenden Unterschieden muss aber (wie von dem sie setzenden Prinzip) ebenfalls das Sein ausgesagt werden. Das Seiende kann also als Gattung gar nicht gedacht werden, und nicht aus einem aller Bestimmtheit baren allgemeinen Sein, sondern aus einem über alle Gattungen erhabenen, ein individuelles geistiges Dieses seienden Sein, das unendliche Kraft hat, erklärt sich die Weltwirklichkeit. So will es des Stagiriten Logik, der *N*, 5. 1092, a, 11 ff. die Vorstellung nicht gelten lässt, dass aus Unbestimmtem und Unvollendetem immer das Vollendetere hervorgehe, vielmehr betont, dass, wie ein Mensch einen Menschen zeuge und nicht der Same das Erste sei, so auch beim Prinzip des Alls die Vollkommenheit vorausgesetzt werden müsse. – Die „erste Philosophie" als allgemeine Wissenschaft involviert also die Lehre vom göttlichen Sein; anderseits würde die Lehre von Gott in der Luft schweben, wenn sie nicht ihren Ausgang nähme von der ersten Philosophie als allgemeiner Wissenschaft. Um der Frage nach der unveränderlichen und ewigen Substanz willen ist, wie Aristoteles ausdrücklich sagt (1037, a, 13 f.), die metaphysische Untersuchung über die sinnlich wahrnehmbaren Substanzen angestellt; von der Erörterung des Begriffs der Substanz der sinnlichen Dinge soll nach ihm (1041, a, 6 ff.) auch auf jene Substanz, welche getrennt von den sinnlich wahrnehmbaren Substanzen ist, ein Licht fallen, dies nämlich, dass sie notwendig gedacht werden müsse, und zwar als eine solche, der, weil sie für sich reine Wirklichkeit, „schlechterdings keine Veränderung, kein Vergehen und kein Werden zukomme" (1009, a, 37 f.).

Wir dürften uns jetzt unsere Frage betreffend den für die Bücher *M N* ursprünglich in Aussicht genommenen Platz beantworten können. Die Definition des Metaphysikers, dass er sei der *καθόλου καὶ περὶ τὴν πρώτην οὐσίαν* Betrachtende, und die überlieferte Ordnung der Bücher der Metaphysik im Zusammenhalt mit dem von Aristoteles angedeuteten Prospekt seiner Metaphysik zeigen deutlich, dass die Bücher *M N*, die in den oben angeführten An-

fangsworten von *M* von sich selber aussagen, dass sie der in *Λ* gegebenen eigenen Gotteslehre des Aristoteles vorausgehen, eben unmittelbar vor *Λ* ihren Platz haben sollten. Von Anfang an bis *K* incl. ist die Betrachtung eine allgemeine, das Seiende als Seiendes zum Gegenstande habende. Diese allgemeine Betrachtung wollte Aristoteles gewiss nicht unterbrechen, um mit Platon und andern über eine von ihnen angenommene unveränderliche und ewige Substanz zu verhandeln und erst, nachdem er in *I* und *K* nochmal „allgemein betrachtet", seine eigene Gotteslehre der seiner Vorgänger gegenüberzustellen. Die Möglichkeit, dass sich an *M N* ein Buch mit dem Inhalt von *I* oder *K* anschliesse, ist auch durch die Worte p. 1076, a, 10—13 *ἐπεὶ δὲ ἡ σκέψις — θεωρητέον* ausgeschlossen. Es sollte offenbar dem von *Λ* 6 an geführten Beweise für die Existenz einer unveränderlichen ewigen Substanz die in *M N* gegebene Darstellung der diesbezüglichen Lehren anderer unmittelbar voranstehen. Meine Vermutung ist die, dass an der Spitze von *M*, dessen jetzige Anfangsworte (*περὶ μὲν οὖν κτλ.*) etwas im allgemeinen über die Substanz Gesagtes voraussetzen, ursprünglich der jetzige Anfang von *Λ* 1 (*Περὶ τῆς οὐσίας — αἴτια*: 1069, a, 18—26) stand. Als aber Aristoteles später diese ausführliche Widerlegung seiner Vorgänger, eine Jugendarbeit, in welcher übermütiger Verstand diese verschiedenen Zahlentheorien zu Tode hetzt, nicht mehr für nötig hielt und diese jetzigen Bücher *M N* ausgeschieden werden sollten, da benützte er jenen Anfang von *M* als Einleitung des Buches *Λ* und konzipierte sich, mit *οἱ μὲν οὖν* statt mit *περὶ μὲν οὖν* fortfahrend — aus Anlass vielleicht von wirklich gehaltenen Vorlesungen — in den ersten 5 Kapiteln für einen cursus metaphysicus einen Abriss, in dem viel Interessantes niedergelegt ist, was sich anderwärts so nicht findet, so namentlich die c. 4 und 5 gegebene nähere Ausführung über Identität und Unterschied der Prinzipien für die verschiedenen Kategorien und Arten und Einzelexistenzen des Seins. Die Bücher *M N* wurden dann schliesslich, weil noch nicht alles aus ihnen, was Aristoteles hiefür bestimmt hatte, anderweit untergebracht war, nach Buch *Λ* als Anhang der Metaphysik beigegeben mit dem verstümmelten Anfang von *M*.

Über diesen Anfang von *M* erübrigt noch etwas zu sagen. Man hat hier die Worte *ὕστερον δὲ περὶ τῆς κατ' ἐνέργειαν* missverstanden. Christ meint, die Worte bezögen sich auf *H Θ* oder

vielmehr auf alle voranstehenden Bücher und vornehmlich auf den zweiten Teil von *Λ*, indem der Diaskeuast die von der Wirklichkeit der *ἀκίνητος οὐσία* handelnden Stellen missdeutete. Ich kann mir aber nicht denken, dass Aristoteles einen so ungeschickten Schüler gehabt und dass gerade dieser mit der Ordnung seiner metaphysischen Bücher betraut worden. Unsere Frage betreffend ist nicht zu übersehen, dass *Λ* 1 von *οἱ μὲν οὖν* (p. 1069, a, 26) an bis *ἀρχὴ κοινή* (b, 2) eine Parallelstelle ist zur ersten Hälfte des Kapitels *M* 1, in der genau das nämliche gesagt ist wie in *M* 1 und die so zur Erklärung von *M* 1 dienen kann. Hier wie dort wird der sinnlichen die unveränderliche, ewige Substanz gegenübergestellt; hier wie dort wird konstatiert, dass die Vorgänger des Aristoteles die unveränderliche und ewige Substanz in den Ideen und im Mathematischen gesehen hätten; hier wie dort heisst es, dass über die sinnliche die Physik verhandle. Nur in Bezug auf den letzten Punkt will man, während *Λ* 1 in keiner Weise einer Missdeutung fähig ist, den Anfang von *M* missdeuten, und dieser Missdeutung soll schon der vermutete Diaskeuast fähig gewesen sein. Aber er musste ja sehen, dass von der *οὐσία τῶν αἰσθητῶν*, von der *αἰσθητὴ οὐσία* die Rede, musste, wenn er nur mit dem Abc der Aristotelischen Philosophie vertraut war, wissen, dass diese in die Physik gehöre, wie ihm in Übereinstimmung mit *Λ* 1 auch die vorliegende Stelle ausdrücklich sagte; er musste ferner wissen, dass der *αἰσθητὴ οὐσία* Elemente *ὕλη* und *εἶδος* seien — von denen letzteres das Prinzip der Aktualität, der Verwirklichung und Wirklichkeit (*ἐνέργεια*) — und musste, wenn er die *αἰσθητὴ οὐσία* betreffend den Gegensatz *„περὶ τῆς ὕλης — περὶ τῆς κατ' ἐνέργειαν"* las, zu letzterem Gliede notwendig hinzudenken: *αἰσθητῆς οὐσίας*; er konnte also diese „wirkliche sinnliche Substanz" nicht als in der Metaphysik als allgemeiner Wissenschaft behandelt voraussetzen, da hier nur vom Formprinzip als solchem und im allgemeinen die Rede (vgl. hier das zu 1037, a, 14 ff. Gesagte); und noch viel weniger konnte er an die Kapitel 6 und 7 des Buches *Λ* denken, die von der *οὐσία ἀκίνητος* handeln. Wir brauchen, gottlob! den ungeschickten Diaskeuasten nicht. Ich habe die Stelle oben (S. 35) übersetzt und durch in Klammern angebrachte Bemerkungen in Hinsicht auf Inhalt und Form in vollkommen genügender Weise, wie ich glaube, erklärt.

Im Vorstehenden habe ich die Voraussetzung gelten lassen, dass es eine Zeit gegeben, in der Aristoteles die Bücher *M N* noch in das uns vorliegende corpus metaphysicorum hat aufnehmen wollen. Es sei indes hier noch eine weiter gehende Vermutung ausgesprochen, die mir alle Wahrscheinlichkeit für sich zu haben scheint. Die Bücher *M N* wurden wohl schon zu einer Zeit abgefasst, in welcher, abgesehen etwa von *Δ*, noch keines der übrigen jetzt in der Metaphysik vereinigten Bücher vorhanden war; Aristoteles dachte damals wohl auch noch nicht daran, eine „erste Philosophie" im Sinne einer allgemeinen Wissenschaft zu schreiben, in der seine Theologie nur den krönenden Abschluss bilden sollte, sondern wollte lediglich seiner in der Physik (und in seinen übrigen, damals erst nach und nach entstehenden naturwissenschaftlichen Schriften) gegebenen Darstellung der sinnlichen Substanzen und ihrer Bewegungen (Veränderungen) eine Untersuchung über unveränderliche und ewige übersinnliche Substanzen gegenüberstellen, deren erster Teil die jetzigen Bücher *M N* sein sollten, der zweite und letzte seine eigene Gotteslehre. Ist diese Voraussetzung richtig, dann konnten sich die Worte *ὕστερον δὲ περὶ τῆς κατ' ἐνέργειαν* auf voranstehende metaphysischen Bücher schon deswegen nicht beziehen, weil es solche nicht gab; sie mussten sich vielmehr beziehen auf das zweite Buch der Physik, welche Beziehung nachgewiesenermassen unter allen Umständen angenommen werden muss.

Zum Schlusse sei noch bemerkt, dass es ein Jrrtum ist, wenn man, wie auch Christ thut, annimmt, in den Büchern *M N* handle sich's um die Widerlegung der „Pythagoreer und Platoniker". Um eine Widerlegung der Lehre der Pythagoreer handelt sich's hier gar nicht, da ihre Zahlen nicht vom Sinnlichen getrennt, keine unveränderlichen und ewigen übersinnlichen Substanzen sind. Die Zahlenlehre der Pythagoreer wird nur nebenbei angezogen wegen ihres Gegensatzes zu den in Frage stehenden anderweitigen Lehren. Dass dem so sei, ist von Aristoteles selbst 1086, a, 29 f. negativ deutlich zu erkennen gegeben und am Schlusse des Kapitels *N* 3 ausdrücklich ausgesprochen.

III. Was ist bisher missverstanden in der Aristotelischen Metaphysik?

1. Die Missdeutung der Aristotelischen Metaphysik durch Dr. Ed. Zeller.

Der bislang missverstandenen Stellen der Metaphysik sind, wie wir sehen werden, sehr viele. Es ist aber auch der Fall denkbar, dass der Wortlaut der einzelnen Stellen eines Buches richtig erfasst und tadellos übersetzt wird, gleichwohl aber auf Grund derselben dem betreffenden Schriftsteller Meinungen und Lehren unterschoben werden, an die er wirklich nie gedacht hat. So hat Zeller, wie ich in „Aristoteles und Professor Zeller in Berlin" dargethan habe, dadurch, dass er einerseits die Gesichtspunkte des Erkennens (Wissens) und der Substanzialität konfundiert, resp. dem Aristoteles einen Grundsatz massgebend sein lässt, von dem dieser nichts weiss, den er vielmehr bekämpft, anderseits eine Aufstellung des Philosophen einseitig betont und andere ihr zur Seite stehende ignoriert oder jener unterordnet, in die Aristotelische Lösung der metaphysischen Grundfragen ungeheuerliche Konfusion hineingetragen, was hier in Kürze gezeigt werden soll.

Die Frage nach dem Begriff des Einzelnen und des Allgemeinen und nach deren Verhältnis zur (grösseren) Wirklichkeit (Substanzialität) und Erkennbarkeit — von Aristoteles selbst als die schwierigste der Aporien bezeichnet — ist der erste Hauptpunkt der metaphysischen Untersuchung nach der Darstellung Zellers. Nun, das Einzelne in seiner spezifischen Bestimmtheit ist das Allgemeine, und mit dieser spezifischen Bestimmtheit hat es das Wissen zu thun; als Realität aber weiss es diese (allgemeine) spezifische Bestimmtheit nur in konkreter Einzelheit. Dies ist die möglichst deutlich ausgesprochene Aristotelische Lösung der „schwierigsten der Aporien". Zeller aber meint, wenn das Allgemeine Gegenstand des Wissens sein solle, weil es „an sich selbst ursprünglicher und erkennbarer, weil ihm allein die Unwandelbarkeit zukommt, welche dasjenige haben muss, was Gegenstand des Wissens sein soll: dann müsse ihm — der reinen Form, wie diese in den allgemeinen Begriffen erkannt wird — im Vergleich mit dem sinnlichen Einzelding auch die höhere Wirklichkeit zukommen! Ei, ei! das

Allgemeine hat ja nach Aristoteles Realität nur in der Einzelheit, die aber für das zu seinem Ziel gelangte Wissen nicht mehr eine bloss sinnlich angeschaute, sondern eine in ihrem allgemeinen, d. h. ihr mit allen Einzelheiten ihrer Art gemeinsamen Wesen begriffene, in ihrer spezifischen Natur, in ihrer Begriffsbestimmtheit erfasste ist. Dem Allgemeinen in den Einzeldingen kommt im Vergleich mit den sinnlichen Zufälligkeiten eben dieser Einzeldinge die höhere Wirklichkeit zu, nicht aber einem Allgemeinen als Allgemeinem, nicht der „reinen Form, wie diese in den allgemeinen Begriffen erkannt wird". Diese Form (*εἶδος*, species), wie sie im Wissen ist, wie wir sie als accidentelle Bestimmung unseres Geistes denkend aktualisieren, sie ist objektiv nach dem ex professo die Aristotelische Lösuug unserer Aporie gebenden Kapitel *M* 10 ein *ἀόριστον*, ein Unbestimmtes, das seine Bestimmtheit und Wirklichkeit nur in den Einzelexistenzen hat. — Dieses *ἀόριστον* betreffend hier noch die Bemerkung, dass Aristoteles in der That - was ich „Aristoteles und Professor Zeller in Berlin" S. 18 noch unentschieden gelassen — das die allgemeinen Begriffe zum Gegenstande habende Erkennen und Wissen, trotzdem es von seiner subjektiven Seite *ἐνέργεια* ist, ein Wissen (denkendes Erkennen) in Möglichkeit nennt, während ihm das gegebenen Falls auf die in einem individuellen Diesen gegebene aktuelle Existenz des begrifflichen Inhalts gehende Wissen ein aktuelles Wissen, ein Wissen in Wirklichkeit ist. Vgl. De an. B, 5. 417, a, 29. ibid. *Γ*, 7. 431, b, 14 f. (*ὅλως δὲ ὁ νοῦς ἐστιν ὁ κατ' ἐνέργειαν τὰ πράγματα νοῶν* = überhaupt ist der Nus, soweit er in Wirklichkeit denkt, die in der Erfahrung gegebenen Dinge denkend). ibid. 8. 431, b, 24 ff. (*τέμνεται οὖν ἡ ἐπιστήμη καὶ ἡ αἴσθησις εἰς τὰ πράγματα, ἡ μὲν δυνάμει εἰς τὰ δυνάμει, ἡ δὲ ἐντελεχείᾳ εἰς τὰ ἐντελεχείᾳ*: es sondert sich das Wissen und die Wahrnehmung für die Dinge, das mögliche Wissen und Wahrnehmen für die Dinge in Möglichkeit, das wirkliche für die Dinge in Wirklichkeit = es sondert sich das Wissen (in sich) für die Dinge, das mögliche (vom wirklichen) für die Dinge in Möglichkeit, das wirkliche (vom möglichen) für die Dinge in Wirklichkeit = es sondert sich das Wissen für das Wissen der Dinge so, dass das mögliche Wissen die Dinge in Möglichkeit, das wirkliche die Dinge in Wirklichkeit in gewissem Sinne ist).

Der zweite Hauptpunkt der metaphysischen Untersuchung

ist die Bestimmung des Verhältnisses der Form und des Stoffes. Hier hat Zeller das Bedürfniss, darzuthun, dass nach Aristoteles „der Grund des substanziellen Seins in der Materie liege" (S. 344). Zeller weiss zwar, dass nach Aristoteles „nur der Form volle und ursprüngliche Wirklichkeit zukommt, der Stoff dagegen als solcher die blosse Möglichkeit desjenigen ist, dessen Wirklichkeit die Form ist"; ebenso weiss Zeller, dass Aristoteles „unzähligemale die Form ausdrücklich der Substanz gleichsetzt" (S. 344). Gleichwohl zieht er aus dem von Aristoteles angeblich festgehaltenen „sokratisch-platonischen Grundsatz, dass das wahre Wesen der Dinge nur in dem liege, was in ihrem Begriff gedacht werde, dies aber immer ein Allgemeines sei", die Konsequenz, dass „das Aristotelische System keinen Raum für individuelle Formen der sinnlichen Dinge habe" (341). Mittels jenes Grundsatzes, dass die Form oder der Begriff immer etwas Allgemeines sei — der freilich bei Aristoteles nur für das Erkennen und Wissen gilt, nicht für das Sein und die Substanz — weiss Zeller alle Stellen, die von individuellen Formen sprechen, in seinem Sinne zu deuten. Er thut hier auch noch ein übriges, er missdeutet eine Stelle in *Z* 8 (p. 1033, b, 18 f.) und lässt den Aristoteles selbst geradezu aussprechen, was er sonst ihm nur durch Folgerung aufzwängt. Er sagt (S. 341): „Nur der Stoff ist Grund der Individualität: *ἐν παντὶ τῷ γενομένῳ ὕλη ἔνεστι, καὶ ἔστι* (und deshalb ist) *τὸ μὲν τόδε τὸ δὲ τόδε* (Z. 18)". Also: in allem Gewordenen ist Materie und deshalb ist das eine dieses (Individuum), das andere jenes (Individuum)! Wahrlich ein Meisterstück von Missdeutung! Aristoteles gab im Vorhergehenden den Grund an, warum, wenn etwas werde, seine Form nicht erst werden könne, vielmehr als bereits seiende, als unmittelbar gegebene vorausgesetzt werden müsse. Es würde nämlich, meint er, wenn die Form des zu Machenden erst gemacht werden müsste, der Prozess des Machens und Werdens ins unendliche gehen; man müsste sie sonst erst aus einer Materie und einer Form machen, diese Form wieder aus einer Materie und einer Form u. s. f. ins unendliche, man würde damit nicht fertig, käme also nicht zum Hervorbringen des betreffenden Dinges. Da heisst es Z. 12 f.: „Wenn aber das begriffliche Wesen (die Form) der Kugel überhaupt ein Werden haben sollte, so müsste dabei etwas aus etwas werden. Denn das Werdende muss immer unterscheidbar sein, und es muss sein das

eine dieses, das andere dieses; ich verstehe aber unter dem einen die Materie, unter dem andern die Form (*δεήσει διαίρετὸν εἶναι ἀεὶ τὸ γιγνόμενον, καὶ εἶναι τὸ μὲν τόδε τὸ δὲ τόδε, λέγω δ' ὅτι τὸ μὲν ὕλην τὸ δ' εἶδος*)". Diese ganze Argumentation wird dann (Z. 16—19) so abgeschlossen: „Es ist nun aus dem Gesagten klar, dass dasjenige, was wir Idee oder begriffliches Wesen nennen, nicht wird, dass jedoch die Vereinigung, welche nach dem begrifflichen Wesen ihren Namen bekommt, wird, und dass in allem Gewordenen eine Materie enthalten ist und das eine dies ist, das andere dies" — d. h., wie Aristoteles oben (Z. 13) selbst interpretiert, der eine Bestandteil Materie, der andere Form. Nicht der Stoff exclusiv also ist Grund der Individualität, sondern ebenso die Form. Wie das Entstehen einer ehernen Kugel das Erz einer- und den Begriff der Kugel anderseits voraussetzt, ebenso setzt das Entstehen eines Menschen den Menschen nach Materie und Form voraus. Wenn ein Mensch wird, wird die Form des Menschen in ihm; diese Form könnte aber in ihm nicht werden, es könnte dieser Mensch nicht entstehen, wenn die Form nicht bereits vorhanden, also wenigstens in Bezug auf sein Werden ungeworden wäre. Die für die Entstehung dieses Menschen vorausgesetzte Form nun hat Wirklichkeit in seinem Erzeuger. Wie es keine Kugel an sich gibt neben den in irgend einem äussern Material oder irgend jemands Denken (vgl. p. 1036, a, 2 ff.) verwirklichten einzelnen Kugeln, so gibt es auch, führt Aristoteles im zweiten Teil unseres Kapitels aus, keinen Menschen an sich im Sinne der Platonischen Idee. In ihrer Allgemeinheit gefasst sind die Formen der Dinge blosse Gedanken nach Aristoteles, keine Realitäten. Wenn also Zeller von der ungewordenen Form spricht, die sich „zu den Einzeldingen verhalte, wie der Mensch zu Kallias und Sokrates", und diese allgemeine Form als Wirklichkeit nimmt, so schlägt er dem Aristotelischen Sinn und Wortlaut, wie er in dem von ihm citierten Kapitel gegeben ist, direkt ins Gesicht. Wie ein eherner Kreis, eine eherne Kugel, ein steinernes Haus u. s. w. so entstehen, dass der Künstler die von ihm gedachte betreffende Form in dem betreffenden Material realisiert, so wird auch bei der natürlichen Hervorbringung eine Einzelsubstanz durch eine Einzelsubstanz hervorgebracht. „Die Ideen", sagt Aristoteles gegen Ende des Kapitels, „sind als Ursache zur Erklärung des Entstehens der

Dinge zu nichts nütze . . . . Ein Mensch erzeugt einen Menschen . . . . Man braucht also keine Idee als Vorbild zu erdichten, vielmehr reicht das Erzeugende hin, (ein Erzeugtes) hervorzubringen und die Form zu verursachen in der Materie (*ἱκανὸν τὸ γεννῶν ποιῆσαι καὶ τοῦ εἴδους αἴτιον εἶναι ἐν τῇ ὕλῃ*)". Der Mensch an sich ist nach Aristoteles ein blosser Gedanke; Wirklichkeit hat die Form, i. e. die Seele des Menschen bloss in den existierenden einzelnen Menschen, in Kallias, Sokrates u. s. w., und in diesen ist diese Form geworden und ist in jedem einzelnen die aparte, eigene Form dieses einzelnen, die nur er, kein anderer hat, ist der Hauptkoeffizient, das mitkonstituierende Hauptelement seiner Substanz und kann füglich seine Substanz genannt werden, wie Aristoteles p. 1043, b, 13 f. auseinandersetzt.

Zeller citiert S. 341 *Λ*, 5. 1071, a, 27 ff., wo Aristoteles sagt: „Auch bei den zu derselben Art gehörigen Dingen sind die Ursachen und Elemente verschieden, nicht der Art nach, sondern weil jedes einzelne Prinzip immer ein anderes ist, z. B. deine Materie und die meine, dein Erzeugendes und das meine, deine Form und die meine, während sie dem (allgemeinen) Begriffe nach freilich identisch sind" — diese hier wörtlich übersetzte Stelle, zu der p. 1074, a, 32 f. zu vergleichen ist, führt also Zeller im Urtext an und bemerkt dazu: „Wiewohl aber nach dieser Stelle jeder sein eigenes, von dem aller andern verschiedenes *εἶδος* hat, soll sich doch jenes von diesen nicht der Art nach unterscheiden; sie werden also nur insofern verschieden sein, wiefern sie in verschiedenen Subjekten sind, nur ihrem Dasein, nicht ihrer Beschaffenheit nach, *ἀριθμῷ*, nicht *εἴδει*". Was soll das heissen? Spezifisch, ihrer wesentlichen Beschaffenheit nach (*εἴδει*) sind meine Seele und deine Seele nicht verschieden (was nicht ausschliesst, dass die deine sehr genial, die meine sehr ungeschickt ist), jedenfalls sind sie numerisch (*ἀριθμῷ*) verschieden, und darum eben handelt sichs, damit sind sie individuell verschieden. Zeller versteht das freilich anders. Er denkt an „die Form des Menschen im allgemeinen" (S. 342); von dieser, meint er, sage Aristoteles, dass sie kein Entstehen und Vergehen habe: diese an sich allgemeine Form, diese Menschenseele im allgemeinen verbinde sich mit diesem bestimmten menschlichen Leibe (S. 573 f.); das seien die Individuen. Diese Leiber, resp. Individuen partizipieren hiemit nur an der einen ungewor-

denen allgemeinen Form: da sollte dann aber Zeller nicht gesagt haben: „sie (die Formen, *εἴδη*) werden also nur insofern verschieden sein, wiefern u. s. w."; die vielen gibt es dann gar nicht, nicht sie, sondern die eine allgemeine Seele ist in verschiedenen Subjekten, sie ist ihrem Dasein nach verschieden, sie ist *ἀριθμῷ* — nicht verschieden, sondern numerisch eine und dieselbe Seele. Das ist aber alles falsch. Jene an sich allgemeine Form hat als solche keine Realität nach Aristoteles, ist ein blosser Gedanke; von der Form sagt Aristoteles nicht bloss, dass sie weder entsteht, noch vergeht (S. 343), er sagt von ihr auch, sie müsse notwendiger Weise „entweder ewig sein oder vergänglich ohne zu vergehen und werden ohne zu werden" (p. 1043, b, 15 f.); und wenn Zeller wissen will, wo die bei der Entstehung eines Individuums „ungewordene" Form zu suchen, so lese er z. B. *Θ*, 8, 1049, b, 24 ff. und ibid. 1050, b, 4 ff., wo Aristoteles sagt: „Was aus einem Potenziellen aktuell wird, wird immer durch ein Aktuelles, z. B. der Mensch aus dem Menschen, der Gebildete durch einen Gebildeten, wobei immer ein Erstes das Bewegende ist; dieses Bewegende ist aber bereits aktuell" . . . „Es geht, wie gesagt, eine Aktualität immer weiter in der Zeit zurück als eine andere bis zu der des jedesmaligen [in den betreffenden Reihen nämlich] ersten Bewegenden". Nach den letzteren Worten fährt Aristoteles (S. 6 f.) so fort: „Dies gilt aber auch in höherem Sinn: das Ewige ist nämlich der Substanz nach früher als das Vergängliche" — mit welchen Worten auf die Gottheit hingewiesen ist. Also: wenn Kallias wird, so ist die sein Werden bedingende Form bereits gegeben in seinem Erzeuger, braucht also nicht erst zu werden. Wenn man aber der Wirklichkeit der Dinge denkend auf den Grund kommen will, so nützt ein Zurückgehen von Kallias auf dessen Eltern und von diesen auf deren Eltern u. s. f. nichts; dieser regressus in infinitum würde den Unsinn involvieren, dass unendlich viele Generationen vor uns gewesen sein müssten und wir also gegenwärtig noch gar nicht existieren könnten. Die im absoluten Sinne ungewordene Form erkennt daher Aristoteles in seinem *πρῶτον πάντων κινοῦν πάντα*, in seinem Gott, der ihm der ewig wirkliche Urheber und Träger aller Wirklichkeit ist.

An dritter und letzter Stelle hat die metaphysische Untersuchung es mit dem Bestimmtwerden der Materie durch die Form

in letzter Instanz durch die absolute Form, das erste Bewegende, zu thun. Da hat nun nach Zeller (S. 175 f.) Aristoteles, im Gegensatz zu Platon, „den Begriff und die Erscheinung zu einer wirklichen Einheit zusammenfassen, den sokratisch-platonischen Idealismus durch das ganze Gebiet des Wirklichen durchführen, die gesamte Erscheinungswelt vom Standpunkt der Idee aus erklären" wollen; es wurde ihm das aber unmöglich durch den von Platon ererbten begriffsphilosophischen Dualismus. „So sehr er sich auch bemüht, Form und Stoff einander zu nähern, in letzter Beziehung bleiben es doch immer zwei Prinzipien, von welchen sich weder eines aus dem andern, noch beide aus einem dritten ableiten lassen". Auch dieser „begriffsphilosophische Dualismus" ist wieder bloss ein Phantasiestück Zellers. Allerdings ist Metaph. *Δ*, 28 (gegen Ende) zu lesen: Form und Materie seien verschieden der Gattung nach, hätten ein verschiedenes Substrat, liessen sich nicht ineinander oder in eine gemeinschaftliche höhere Einheit auflösen, so wenig als die Kategorien. Was will aber Aristoteles damit sagen? Metaph *Δ* 28 werden die verschiedenen Bedeutungen von *γένος* (Gattung) aufgezählt, zuletzt auch die Bedeutung dieses Wortes in Bezug auf Begriffsbestimmungen (*ἐν τοῖς λόγοις*), wo es die allgemeine Grundlage bedeute, die in der Definition eines Gattungsbegriffs zum Ausdruck kommt, und deren qualitative Besonderheiten ihre spezifischen Differenzen heissen, die sich wieder auf sie als ihre Einheit, ihre Gattung zurückführen lassen . . . . Was sich nicht zurückführen lasse auf eine solche Einheit, sei ein „anderes der Gattung nach". Und hier führt nun Aristoteles als Beispiele Form und Materie an und die verschiedenen Bedeutungen des Seienden, wie sie durch die Kategorien bezeichnet werden. Die eine der Kategorien gehe auf das substanzielle Sein, die andere auf dessen Qualität u. s. w. So Aristoteles am Ende von *Δ* 28. Diese Zusammenstellung mit den Kategorien zeigt handgreiflich, dass es sich an unserer Stelle nicht um die Reduzierbarkeit von Sachen auf Sachen, sondern lediglich um die Reduzierbarkeit von Begriffen als Begriffen aufeinander handelt und dass Aristoteles nach Aufzählung der Bedeutungen des Wortes *γένος* und Rekapitulation derselben am Schlusse des Kapitels nur für die letzte, die in Bezug auf Begriffsbestimmungen geltende Bedeutung Beispiele anführen will, für die er oben keine namhaft gemacht, während er

bei den übrigen allen auf solche hingewiesen. *Ὕλη* und *μορφή* (Materie und Form), als diese Begriffe, bezeichnen eben auch nichts anderes als verschiedene Bedeutungen des Seins, wie dies am Anfang des Kapitels *E* 2 speziell hervorgehoben ist, wo nach Aufzählung der verschiedenen Bedeutungen des Seins es zuletzt noch heisst: *ἔτι παρὰ ταῦτα πάντα τὸ δυνάμει καὶ ἐνεργείᾳ* (sc. *ὄν*); und wenn sie nicht unter den Kategorien aufgezählt werden, sondern neben denselben, so hat dies seinen Grund darin, dass *ὕλη* und *μορφή* (mögliches und wirkliches Sein) nicht bloss in einem Sinne vorkommen, dass dieser Unterschied vielmehr durch die Kategorien hindurchgeht, dass es eine substanzielle *ὕλη* gibt und eine der Ortsbewegung, eine quantitative und eine qualitative. Diese Aussageweisen des Seins nun, diese *γένη τῆς κατηγορίας*, das will Aristoteles sagen, lassen sich nicht weiter aufeinander oder auf eine höhere Einheit reduzieren (vgl. auch p. 1070, b, 1 f.), womit aber keineswegs gesagt ist, dass das durch sie Bezeichnete auf ebensoviele verschiedene reale Prinzipien zurückweise. Wenn Zeller dies auf Grund der angeführten Stelle *ὕλη* und *μορφή* betreffend annimmt, so muss er natürlich das nämliche auch bei den Kategorien thun und er muss dann sagen, nach Aristoteles sei wie für das substanzielle Sein, so für das qualitative, für das Wo, für das Wann, kurz für das Sein nach allen Kategorien je ein Prinzip notwendig, vielmehr aber für das Sein der einzelnen Kategorien immer zwei Prinzipien, da in jeder Kategorie *ὕλη* und *μορφή* zu unterscheiden, so dass wir dann, 10 als die Anzahl der Kategorien vorausgesetzt, 20 Prinzipien des Seins hätten. In der That aber hat Aristoteles, wenn er *Δ* 28 *ὕλη* und *μορφή* als der Gattung nach verschieden und somit nicht aufeinander oder auf eine höhere Einheit reduzierbar erklärt, dabei lediglich das logische Verhältnis von Art und Gattung, in welchem Begriffe zu einander stehen, im Auge, dies, dass Zwetschgenbaum und Apfelbaum sich auf die höhere Einheit Obstbaum, Obstbaum und Fichte auf die Einheit Baum reduzieren lassen, dass dagegen diese logische Operation bei den Begriffen *ὕλη* und *μορφή* als verschiedenen Aussageweisen des Seins ihr Ende hat, wie sich ebensowenig die Substanzialität, die Quantität, das Wo u. s. w. des Seins auf eine sie zusammenfassende Gattung der Aussage (Kategorie) zurückführen lassen. Das ist eine Zwetschge, ist blau, ist so und so gross u. s. w. Die Zwetschge ist Substanz,

nicht so die Blauheit, die Quantität. Ebenso ist die Quantität als solche nicht blau und die Blauheit, wenn auch nur an quantitativem Sein existierend, dennoch nicht als solche Quantität. Nur diese Aussageweisen des Seins indes sind nicht reduzierbar aufeinander; das in ihnen ausgesagte Sein selbst ist unum idemque. In Beziehung auf ein und dasselbe Wesen, die Substanz, ihren Träger, haben die übrigen Kategorien, obwohl sie keine selbständigen, für sich seienden Realitäten sind, sondern nur modi des substanziellen Seins, ihre Benennung als Sein. Und ebenso sind *ὕλη* und *μορφή*, das Sein in Möglichkeit und das Sein in Wirklichkeit, nebeneinander stehende, einander ausschliessende begriffliche Gattungen, nicht reduzierbar aufeinander, auch — abgesehen von dem abstrakten logischen Sein, das nach Aristoteles kein *γένος* ist — keine höhere, sie einschliessende Einheit über sich habend; sachlich aber liegen sie als metaphysische Prinzipien (Elemente) ineinander, eine Möglichkeit gibt es nicht ohne Wirklichkeit, in der Wirklichkeit liegt die Möglichkeit und wird diese zur Wirklichkeit dadurch, dass die Wirklichkeit, die Form sich von sich abstösst, ein Wirkliches einer bestimmten Gattung ein Wirkliches eben dieser Gattung hervorbringt. So meint es Aristoteles und kann also von einem Dualismus von Form und Materie, durch welchen „die Einheit des Systems, das *οὐκ ἀγαθὸν πολυκοιρανίη* mehr als nur in Frage gestellt" (Zeller, S. 384) wäre, bei ihm keine Rede sein.

Nach Zeller hat nun einmal Aristoteles den „begriffsphilosophischen Dualismus" von Materie und Form geerbt und hat bei ihm die Gottheit als die absolute Form die Materie der Welt sich gegenüber. Sie findet aber ausser der Materie noch unendlich vieles andere als unabhängig von ihr gegeben vor nach Zeller. Dieser hat sich nun einmal die Vorstellung in den Kopf gesetzt, die Gottheit habe bei Aristoteles keine andere Wirksamkeit in der Welt als die, dass sie als blosse Zweckursache, ohne ein Thun ihrerseits, die Bewegung des Fixsternhimmels hervorrufe, sofern der körperliche Fixsternhimmel ein Verlangen nach dem Göttlichen habe (S. 395). Trotzdem, meint er (S. 379, 3), könne die Gottheit, da sie „als das vollkommenste Wesen das Weltganze zu seinem einheitlichen Abschluss bringe und die alles beherrschende Bewegung der ersten Sphäre hervorrufe", *πρώτη καὶ κυριωτάτη ἀρχή* genannt und auf sie das *εἷς κοίρανος ἔστω* mit Fug angewendet werden;

„wer Alleinherrscher ist, der ist ja deshalb noch lange nicht der Schöpfer seiner Unterthanen". Ja, ja, einen Widerspruch enthielte das nicht; es fragt sich blos, ob wir ein Recht haben, dem Aristoteles eine solche lächerliche Anschauung zu unterschieben, bloss deswegen, weil er einmal sagt (p. 1072, b, 3) Gott sei auch Zweckursache und diese bewege als geliebt, d. h. als Ziel, dem man zustrebt, das man liebt, und weil er bei seinem Beweis für das Dasein Gottes die Ortsbewegung des Himmels in den Vordergrund stellt — worauf wir sogleich zu sprechen kommen werden. Aristoteles führt Gott zunächst *Λ* 4 (Ende) nach Besprechung der im Endlichen wirkenden endlichen Ursachen der Veränderung und des Werdens ein mit den Worten: „Und ausser diesen noch ein als das Erste von allem alles Bewegendes", d h., wie jedermann sehen muss, der das citierte Kapitel liest, ein nicht etwa bloss die Ortsbewegung des Fixsternhimmels Veranlassendes, sondern ein das substanzielle Sein Setzendes, alles Hervorbringendes. Aristoteles kritisiert ferner *Λ*, 10. 1075, b, 8 ff. (wozu vgl. ibid. a, 38 f.) die Lehre des Anaxagoras in der Weise, dass er es anerkennt, wenn Anaxagoras das Gute (den göttlichen Nus) zum bewegenden Prinzip der Welt macht, ihn also unmittelbar auf die Welt wirken lässt, und nur dies tadelt, dass er es nicht zugleich Zweck sein lässt, so dass also der göttliche Nus den Zweck seines Wirkens ausser sich hätte, in etwas anderem, ihm von aussen Gegebenem. Bewegendes Prinzip und Zweck fallen eben nach Aristoteles zusammen. Wie die Heilkunst (die der Begriff der Gesundheit ist) in gewissem Sinne sich hervorbringt in der Gesundheit, so ist Gott in seiner Weltbewegung sich selber Zweck, strebt hiebei nicht über sich hinaus zu etwas anderm, bringt vielmehr als *πρῶτον πάντων κινοῦν πάντα* in der Welt nur sich, resp. in seiner unendlichen Kraft als Möglichkeit Gegebenes hervor. Gott ist also bewegende Ursache und Zweckursache nach Aristoteles. Dass Gott ohne bewegt (= verändert) zu werden, dass er als Zweckursache, als Begehrtes, Geliebtes (*ὡς ἐρώμενον*) bewege (= wirke, hervorbringe), das ist lediglich eine hinterher hinzugefügte modifizierend ergänzende, keineswegs eine den zuvor schon ponierten Begriff des Hervorbringens, Schaffens aufhebende Bestimmung. Und wie die Zweckursache, so fällt nach Aristoteles (vgl. p. 1070, b, 33 f.) auch die Formalursache mit der wirkenden Ursache zusammen; die Materie

aber, die als etwas Gott Gegenüberstehendes, für ihn Vorfindliches Mitursache der Welt sein soll, die ist (vgl. „des Aristoteles Erhabenheit über allen Dualismus und die vermeintlichen Schwierigkeiten seiner Geistes- und Unsterblichkeitslehre", München, Th. Ackermann, 1878. S. 38 f.) „Unwissenheit in Bezug auf den Begriff des Entgegengesetzten" (*ἄγνοια εἰς τὸ ἐναντίον*: 1075, b, 23); die „Materie", deren Gott bedarf zur Weltschöpfung, ist gegeben in — Gottes „unendliche Kraft". So hat also Aristoteles nur ein Prinzip, ein solches freilich, in welchem die im Endlichen aussereinander liegenden bekannten vier Arten von Ursächlichkeit zugleich gegeben sind und wie es notwendig ist zur Erklärung einer nicht schlechthin ewigen, sondern nur in periodischer Wiederkehr oder sonstwie immer von Gott gesetzten Welt; und die Einheit des Prinzips betonend ruft er am Schlusse seiner Gotteslehre den Philosophen, die mehrere Prinzipien aufstellten, gegenüber sein „*εἷς κοίρανος ἔστω*" aus. Das ist also, wie man sieht, etwas ganz anderes als das, was Zeller sich vorstellt. Nach diesem soll Aristoteles die circa 55 Beweger der Planetensphären, dann die unendlich vielen Formen, welche in den endlichen Dingen als schaffende Kräfte thätig sind, und dazu die Materie mit der Gottheit konkurrieren lassen zur Effektuirung der Weltwirklichkeit und das *εἷς κοίρανος ἔστω* soll doch mit Fug auf die Gottheit angewendet werden können, denn — „wer Alleinherrscher ist, der ist ja deshalb noch lange nicht der Schöpfer seiner Unterthanen"! Es handelt sich aber gar nicht um Unterthanen und einen Alleinherrscher, sondern um die Frage, ob ein Prinzip sein soll oder viele; und bei Prinzipien des Seins und Werdens gehört das Hervorbringen (Schaffen, Erschaffen) doch wohl zum Metier, das eine Prinzip des Aristoteles ist jedenfalls Schöpfer, wenn nicht seiner Unterthanen, doch seiner Geschöpfe. Auch *πρώτη καὶ κυριωτάτη ἀρχή* kann der Aristotelische Gott nach der Auffassung Zellers nur in einem von der Intention des Aristoteles abweichenden Sinne genannt werden. Es ist etwas anderes, ob ich sage, Gott sei das „erste und am meisten massgebende Prinzip" neben andern, weniger massgebenden, oder ob ich sage, Gott sei „das Urprinzip, d. h. [*καὶ* ist hier explikativ!] das Prinzip im eigentlichsten Sinne des Wortes Prinzip", so dass also alles, was sonst Prinzip heisst, erst durch jenes gesetzt sein muss. Der angedeutete Doppelsinn von *πρώτη* ist klar; *κύριος*

aber heisst auch „eigentlich, im eigentlichen Sinne, in der ersten und natürlichen Bedeutung" und kommt in dieser Bedeutung auch an andern Stellen der Metaphysik vor, so z. B. p. 1015, b, 12, wo von dem Notwendigen im eigentlichen Sinne (*κυρίως ἀναγκαῖον*), und 1045, b, 35 f., wo von Potenz im eigentlichsten Sinne (*δύναμις μάλιστα κυρίως λεγομένη*) die Rede. —

Es soll hier noch die Frage, wie sich Aristoteles im Kapitel *Λ* 7 das Wirken Gottes in der Welt vorstelle, in markierterer Weise, als dies in „Aristoteles und Professor Zeller in Berlin" S. 42 f. geschah, beantwortet werden. Aristoteles also tritt im Kapitel *Λ* 6 den Beweis an für das Dasein einer unbewegten (d. h. ungewordenen, unveränderlichen) Substanz, die das Prinzip aller Bewegung in der Welt ist. Dass auch hier der Ausdruck „Bewegung" nicht lediglich im Sinne der Ortsbewegung zu verstehen, sondern auch im Sinne des Hervorbringens, zeigt deutlich der Inhalt des ganzen Kapitels, und Aristoteles sagt es zu allem Überflusse noch ausdrücklich, indem er den einen Ausdruck dem andern erklärend substituirt und sagt (p. 1071, b, 12 f.): „Ferner aber, wenn es ein Bewegendes oder Hervorbringendes (*κινητικὸν ἢ ποιητικόν*) gäbe, das aber nicht aktuell wirkte, so gäbe es auch keine Bewegung". Es ergibt sich das auch aus folgendem gegen Ende des Kapitels (1072, a, 7—15) stehenden Passus: „Es war also nicht eine unendliche Zeit lang Chaos oder Nacht, sondern immer dasselbe im Kreislauf (in periodischer Wiederkehr) oder sonstwie, wenn doch die Aktualität früher ist als die Potenzialität. War nun dasselbe immer im Kreislauf, so muss immer etwas beharren, welches in gleicher Weise aktuell ist. Soll aber Werden und Vergehen sein, so muss noch etwas anderes sein, welches immer wieder in anderer Weise aktuell ist. Dieses andere muss notwendig in einer Weise aktuell sein nach Massgabe seines eigenen Wesens, in einer andern Weise nach Massgabe eines andern; dieses andere ist entweder ein Drittes oder das Erste. Notwendig aber muss es dieses Erste sein; denn dieses ist auch Ursache seiner selbst und Ursache von jenem". Gott, die nicht gewordene, unveränderliche Substanz, ist also schlechthin immer (*ἀεί*), alles andere tritt im Kreislauf ins Sein ein und verschwindet wieder aus dem Sein, wird und vergeht infolge einer unmittelbaren und mittelbaren Thätigkeit Gottes. „Aktuell sein (*ἐνεργεῖν*)" ist hier, wie man sieht, = bewegen (*κινεῖν*)" auch im

Sinne des Hervorbringens (Schaffens, *ποιεῖν*). Als Hervorbringen, Schaffen wird das *κινεῖν* der Gottheit auch noch gegen Ende des Schlusskapitels des Buches *Λ* definiert. Da bemerkt Aristoteles p. 1075, b, 30 f. denjenigen Philosophen gegenüber, die Gegensätze als Prinzipien aufstellen, dass mit diesen nicht der Begriff des (ewig) Hervorbringenden und Bewegenden gegeben sei (*οὐδὲν γ' ἔσται τῶν ἐναντίων ὅπερ καὶ ποιητικὸν καὶ κινητικόν*), wie mit seinem Prinzip nämlich; und ebendaselbst, Z. 35 ff. meint er, „niemand könne die Einheit von Seele und Leib und überhaupt von Form und Sache erklären, wenn er nicht, wie er, sage, dass das Bewegende mache (*ἐὰν μὴ ὡς ἡμεῖς εἴπῃ, ὡς τὸ κινοῦν ποιεῖ*)". Das Bewegende nämlich bewegt aus der Möglichkeit in die Wirklichkeit, verwirklicht die in ihm gegebene Möglichkeit eines andern, womit eben der Begriff der Einheit von Form und Materie gegeben ist (vgl. *H*, 6. 1045, b, 19—22), es setzt so die Substanz, die, wie es *Λ*, 3. 1070, a, 5 heisst, (im Endlichen) immer aus einem Namens- und Wesensgleichen wird (*γίγνεται*: was bekanntlich das Passiv ist zu unserm *ποιεῖ*!), durch dessen hervorbringende, erzeugende Thätigkeit. Ganz wie hier im Sinne der Überführung von der in dem Bewegenden selbst gegebenen Potenz zur Aktualität und ebenso wie hier absolut gebraucht steht *ποιεῖν* auch *Z*, 8. 1034, a, 4 (*ἱκανὸν τὸ γεννῶν ποιῆσαι καὶ τοῦ εἴδους αἴτιον εἶναι ἐν τῇ ὕλῃ*: es reicht das Erzeugende hin, ein Erzeugtes hervorzubringen und die Form zu verursachen in der Materie). Während aber dort vom Erzeugen und Hervorbringen im Endlichen die Rede, wird hier das Machen (Hervorbringen) als etwas Prinzipielles, als in letzter Instanz auch von der Gottheit Geltendes ausgesprochen; denn von dem einen Prinzip ist die Rede im Gegensatz zu den Prinzipien anderer Philosophen. Warum ist aber „mit dem Entgegengesetzten der Begriff des (ewig) Hervorbringenden nicht gegeben"? Antwort: „weil das Entgegengesetzte — wegen der ihm anhaftenden Materie (vgl. Z. 22 f.) — auch nicht sein, resp. bloss potenziell sein könnte, das Machen (Hervorbringen) aber später ist als die Potenz, so dass also das Seiende nicht ewig wäre, während es doch thatsächlich ewig ist" (Z. 31 ff.). Das seit Ewigkeit hervorgebrachte Seiende setzt also einen über alle Gegensätzlichkeit und über alle Potenzialität erhabenen ersten Beweger, i. e. Hervorbringer voraus. Er hat keine Materie, weil er eben das schlechthin notwendige

Wesen ist, das keiner Veränderlichkeit unterliegt, das nicht erst aus etwas — was dann eben seine Materie wäre — entstehen muss, um etwa später wieder zu vergehen. Gott ist ewig wirklich, was jedoch nicht ausschliesst, dass seine reingeistige Aktualität sich als schöpferische Thätigkeit manifestiert, aus seiner unendlichen Kraft ewig die Welt hervorgeht.

Erklären wir uns nun in Übereinstimmung mit den angeführten Stellen des 6. und 10. Kapitels des Buches *Λ*, mit denen auch alles klappt, was Aristoteles Gott betreffend anderwärts sagt, das Kapitel *Λ* 7, in dem der Philosoph den Unsinn lehren soll, die Gottheit bewirke lediglich die Kreisbewegung des Fixsternhimmels, und zwar nicht durch eigene Thätigkeit, sondern nur als Zweckursache, als Gegenstand der Liebe und des Verlangens des — materiellen Fixsternhimmels. Aristoteles sagt also da, am Anfang des Kapitels, im Anschluss an das im 6. Kapitel Gesagte, wo er durch Vernunftgründe die Annahme eines ersten Bewegenden im vollen Sinne des Wortes Bewegung, also auch im Sinne des Hervorbringens der Substanz nahegelegt: „So löst sich uns diese Frage, und es gibt wirklich etwas, was immer bewegt ist in unaufhörlicher Bewegung und zwar in einer Kreisbewegung. Das ist nicht nur durch Vernunftgründe klar, sondern auch durch die thatsächliche Erfahrung bezeugt" — d. h. während man die anderweitige vom Prinzip der Welt unmittelbar geübte Wirksamkeit nur mit dem denkenden Geiste wahrnehmen kann, fällt die von ihm bewirkte Kreisbewegung des Himmels sogar in die Sinne. Vgl. *E*, 1. 1026, a, 17 f.: „Das immateriell für sich Bestehende und Unveränderliche ist die Ursache für das sichtbare Göttliche (*ταῦτα [τὰ χωριστὰ καὶ ἀκίνητα] αἴτια τοῖς φανεροῖς τῶν θείων*). „So wäre denn also der erste Himmel ewig. Nun muss aber auch etwas sein, was die Bewegung bewirkt. Da aber das, was bewegt wird, auch bewegend und folglich ein Mittleres ist, so gibt es etwas, was ohne bewegt zu werden bewegt, ein Ewiges, was Substanz und Aktualität ist. Es" — dieses so, ohne bewegt zu werden, wie örtlich, so überhaupt Bewegende — „bewegt auf folgende Weise. Das Begehrenswerte und das Intelligible bewegen, ohne bewegt zu werden. Diese koinzidieren aber im Prinzip, in der einfachen und ewig aktuellen Substanz. Diese ist nicht nur das (an sich) Intelligibelste, sondern auch das Beste und Wünschenswerteste, der Endzweck und bewegt

— in jedem Sinne des Wortes Bewegung — als begehrt (geliebt, *ὡς ἐρώμενον*, indem alles so angelegt ist, dass es bewusst oder unbewusst ihm zustrebt als seinem Zweck; mit Bewegtem, d. h. mit von ihr Hervorgebrachtem (vgl. 1072, a, 14), auch örtlich unmittelbar von ihr in Bewegung Gesetztem (dem Fixternhimmel) aber, mittelbar also, bewegt sie, d. h. bringt sie hervor, verändert sie qualitativ und quantitativ, bewegt sie örtlich das übrige. Wenn nun etwas bewegt wird — in jedem Sinne des Wortes Bewegung — so kann es sich auch anders verhalten. Daher kann die erste Ortsbewegung (die Kreisbewegung des Himmels), wenn sie auch aktuell ist, wenigstens insofern sie bewegt wird, sich anders verhalten dem Orte nach, auch wenn sie der Substanz (der bewegten Himmelskörper) nach sich nicht anders verhalten könnte. [Die Himmelskörper könnten freilich auch der Substanz nach vorübergehend einmal sich anders verhalten, d. h. nicht sein, da nur „das alles hervorbringende Erste" schlechthin immer ist.] Da aber ein selbst unbewegtes Bewegendes ist, ein ewig aktuelles, so kann dies auf keine Weise einem Anderssein unterworfen sein. Die Ortsbewegung ist nämlich die erste der Veränderungen [damit die Bedingung der übrigen, die nur in ihr mitgesetzt sein können], und zwar näher die Kreisbewegung (des Himmels); diese aber effektuiert das unbewegte Bewegende [das somit unveränderlich ist] ... An solchem Prinzip also hängt der Himmel und die Natur". — Weiterhin (von 1072, b, 15 an) ist von dem in der Aktualität des Denkens bestehenden seligen Leben Gottes die Rede. Am Schlusse des Kapitels aber wird noch betont, dass die nachgewiesene ewige Substanz als die unbegrenzte Zeit hindurch bewegend eine unbegrenzte Kraft haben müsse, woraus sich der Schluss ergibt, dass sie grösselos, d. h. körperlos sei, da es eine unbegrenzte Grösse nicht gebe, eine begrenzte aber unmöglich eine unbegrenzte Kraft haben könne.

Hier die Frage an unsere Schriftgelehrten, wozu denn Gott, wenn er nur als Zweckursache bewegt, eine unendliche Kraft brauche. Ebenso ergötzlich als schlagend sind diesbezüglich die Worte, mit denen Brentano in seinem „Offenen Briefe an Herrn Professor Dr. Ed. Zeller aus Anlass seiner Schrift über die Lehre des Aristoteles von der Ewigkeit des Geistes" (Leipzig, Duncker und Humblot, 1883) S. 29 den Adressaten apostrophiert. „Trauen

Sie wirklich", so lesen wir da, „Aristoteles die Meinung zu, dass das lange Zwecksein ermüde? — Wahrhaftig! dann müsste er sich den göttlichen Weltzweck wie das Modell eines Malers oder Bildhauers gedacht haben, das allerdings von zu langem Sitzen angestrengt wird. Doch der Gedanke an eine blosse Zweckursache ist ja schon durch den Ausdruck „Kraft" (*δύναμις*) ausgeschlossen". Gewiss, das Aristotelische *κινεῖ δὲ ὡς ἐρώμενον* heisst nicht im Sinne Zellers, Gott bewege nur als Zweckursache, sondern es heisst: Gott bewegt, ist bewegende Ursache, indem er zugleich Zweckursache ist. Es ist aber, wie nach dem Gesagten jedermann sehen muss, ebenso verkehrt, dem Aristoteles die Meinung zu imputieren, sein Gott effektuiere lediglich die Ortsbewegung des Fixsternhimmels. Aristoteles kann schon merken von 11 Uhr bis Mittag, und wenn er im 6. Kapitel des Buches *Λ* Gott „bewegen" lässt auch im Sinne des Hervorbringens, so denkt er ihn in dem aufs engste mit jenem zusammenhängenden 7. Kapitel nicht als blossen Ortsbeweger, wenn er auch seine Gründe hatte, die Ortsbewegung hier in den Vordergrund zu stellen. Einer wird ganz am Schlusse des Kapitels noch einmal hervorgehoben. „Es ist aber", heisst es da, „das göttliche Wesen auch ohne Leiden und ohne Veränderung: denn alle andern Bewegungen sind später als die im Raum". Alle andern Bewegungen sind „später", begrifflich später nämlich, sofern die andern ohne Ortsbewegung nicht denkbar. Dass diese zeitlich vorangehe und nach einem ein- oder mehrmaligen Umschwunge des Himmels erst die andern „Bewegungen", also auch das Hervorbringen von Substanzen eintrete, ist schon deshalb unmöglich, weil die himmlischen Sphären und ihre Gestirne, um sich umschwingen zu können, doch auch sein wollen. Der Umstand, dass die Ortsbewegung die erste der Veränderungen ist, die conditio sine qua non des Eintretens der übrigen, beweist die Unveränderlichkeit und Leidenslosigkeit des sie wie alle anderen Bewegungen prinzipiell setzenden überräumlichen Gottes, sie kann aber konkret, als Umschwung des Himmels, unmöglich ohne die substanzielles Sein setzende Bewegung gedacht werden und ist auch von Aristoteles nicht in Abstraktion von letzterer gedacht.

Der von dem „in sich selbst seligen Denken des Denkens" und dem Satze, dass es *ἐξωτερικὰς πράξεις* für Gott nicht gebe, hergenommene Einwand erledigt sich damit, dass für Gott nichts

äusserlich ist, dass auch in der Welt nichts Gott Fremdes ist, ihre Wirklichkeit vielmehr lediglich die Gedanken Gottes sind. Die „Formen" sind *νοητά*, d. h. Gedanken Gottes: alle Wirklichkeit der Welt aber besteht in diesen *νοητά*. Eine *πρᾶξις* und *ποίησις* Gottes im Unterschiede vom Denken Gottes gibt es allerdings nicht; das göttliche Denken ist eben ein die Welt setzendes Schauen, wobei Gott sich leicht thut, da er die Wirklichkeit dieses Schauens ist, nicht die blosse Möglichkeit desselben, die sich mit Anstrengung erst in Wirklichkeit umsetzen müsste; und der Notwendigkeit, ein vielbeschäftigter Gott zu sein, ist der erste Beweger dadurch enthoben, dass er das Kegelschieben, das Korrigieren lateinischer Pensa und so vieles andere, was in der Welt eben auch geschehen muss, durch *κινούμενα κινοῦντα*, durch Menschen, Kamele u. s. w. besorgen lässt. Auch die 47 oder 55 Beweger der Planetensphären, von denen *Λ* 8 die Rede, gehören in die Kategorie der *κινούμενα κινοῦντα*. An sie ist vornehmlich zu denken bei jenem durch das Erste (die Gottheit) verursachten „andern", das nach der oben angeführten Stelle *Λ*, 6, 1072, a, 7—15 notwendig sein muss, wenn Werden und Vergehen stattfinden soll. Das Wie der Verursachung der Ortsbewegung des Fixsternhimmels und der Planetensphären musste selbstverständlich für Aristoteles rätselhaft sein und konnte er hierüber ein letztes Wort nicht sprechen wollen. Die Überzeugung aber spricht er aus, dass wie jede Bewegung, so auch die Ortsbewegung in Gott ihr Prinzip habe. Wie bewegt Gott den Fixsternhimmel? Gott ist nichts Äusserliches, kann also nicht von Äusserlichem äusserlich berührt werden, wie er auch Äusserliches nicht äusserlich berührt. Wenn er die Welt gleichwohl berührt und bewegt, so ist dies Berühren eben ein innerliches Afficieren, ein Afficieren von innen heraus, aus dem „grösselosen" geistigen Insichsein, aus dessen unendlicher Kraft alles Äusserliche, alle „Grösse" (Körperlichkeit) gesetzt ist. Alle äusserliche Existenz beruht auf dem Gedanken, Bestimmungen des wesenhaften göttlichen Denkens sind in ihr als veräusserlichtes Dasein gesetzt. So ist sie gewiss innerlich berührt von Gott. In diesem Sinne ist auch der Himmel von Gott innerlich berührt, und in diesem Sinne ist es, dass er an Gott hängt und in Gott das Prinzip seiner Bewegung hat. Gott braucht nicht äusserlich zu stossen und in irgendwelche Radspeichen einzugreifen, um den Himmel in Bewegung zu setzen;

vielmehr ist es nach der Anschauung des Aristoteles dem eigentümlichen Stoffe der Himmelssphären und Gestirne, dem „fünften Elemente", dem Äther von seinem Ursprunge her angethan, dass er kreisförmig sich bewege. Während die irdischen Körper naturgemäss in gerader Linie sich bewegen, die schweren nach unten, die leichten nach oben, kreist der Äther mit innerer Notwendigkeit um die selber kugelförmig unter ihm sich lagernden irdischen Elemente. — Zur Erklärung der Bewegungserscheinungen der Planeten, wozu auch Sonne und Mond zählen, nahmen die alten Astronomen und Aristoteles mit ihnen für jeden Planeten verschiedene nach verschiedenen Richtungen sich bewegende Sphären (Hohlkugeln) an, [die wohl durch Reibung auf einander Einfluss üben und] in deren einer — der untersten — das betreffende Gestirn befestigt sein sollte. Die Bewegungen dieser Sphären dachte man sich geleitet von je einer „an sich unbewegten ewigen Substanz". Diese Sphärengeister werden *Λ* 8, offenbar aus Respekt vor den Zionswächtern der Mythologie, zunächst, so scheint es, der „ersten unbewegten Substanz" als koordinierte, gleichartige Wesenheiten zur Seite gestellt. Nach einer weitläufigen Erörterung aber über ihre Anzahl, die mit Sicherheit zu bestimmen der Philosoph schliesslich den in der Astronomie Stärkeren überlässt, erfahren wir, dass diese „unbewegten ewigen Substanzen" lediglich als Ortsbeweger fungieren. Ihr *κινεῖν* ist ein äusserer Dienst, dessen *τέλος* eines der am Himmel sich hinbewegenden Gestirne ist (1074, a, 18—30), während das „*πρῶτον πάντων κινοῦν πάντα*" bei seinem *κινεῖν* = Hervorbringen es nicht mit einem gegebenen andern zu thun (vgl. die oben, S. 54, besprochene Kritik der Lehre des Anaxagoras, p. 1075, b, 8 ff.) und in dem Hervorgebrachten sich selbst, resp. ein Moment seines Wesens, etwas in seiner unendlichen Kraft als Möglichkeit Gegebenes setzt, bei seinem Hervorbringen also Selbstzweck ist. In dem Satze (Z. 25): „wenn nämlich jedes Bewegende um des Bewegten willen geworden ist" (*εἰ γὰρ πᾶν τὸ φέρον τοῦ φερομένου χάριν πέφυκε*) ist sogar angedeutet, dass sie geworden, diese „unbewegten ewigen Substanzen". Dasselbe ergibt sich auch aus dem, was Z. 31—38 von der Einheit des Himmels und seines Prinzips, der ersten Wesenheit (*τὸ τί ἦν εἶναι τὸ πρῶτον*) gesagt ist, von welcher „ersten Wesenheit" Aristoteles da betont, was er von den Planetenbewegern nicht sagt, dass sie „keine Materie

habe", d. h. nicht erst aus der Möglichkeit in die Wirklichkeit übergehen müsse, um zu sein, so dass also das erste unbewegte Bewegende eines sei wie dem Begriff, so auch der Zahl nach. Von dieser „ersten Wesenheit", von diesem „ersten unbewegten Bewegenden" ist auch noch weiterhin die Rede im Buche *Λ*; von den 47 oder 55 Planetenbewegern dagegen nimmt Aristoteles am Ende des 8. Kapitels Abschied, indem er sie mit den Göttern der Mythologie zusammenstellt. Es sei nämlich, meint er, ein guter Gedanke, die Beweger der himmlischen Sphären, die durch ihre Wirksamkeit bezeugten ersten Substanzen Götter zu heissen; was man weiter ihnen andichtete, das Mythologische, sei anthropomorphistische Zuthat; überhaupt lägen in der Mythologie die Trümmer einer alten Weisheit vor, die vielleicht schon öfter entdeckt, aber immer wieder verdunkelt worden, in ihrer ursprünglichen Gestalt uns jedenfalls nicht mehr recht erkennbar sei (*ἐπὶ τοσοῦτον ἡμῖν φανερὰ μόνον*). Damit ist gewiss ziemlich deutlich — so deutlich, als es bei der Rücksicht auf die Vertreter der Volksreligion, die in Athen schon an zweien der namhaftesten Philosophen mittels des weltlichen Arms ein Exempel statuiert hatten, nur möglich war — ausgesprochen, dass jene „alte Weisheit" eben die von Aristoteles (wieder-)entdeckte sei, und dass der Glanz der so und so vielen Planetenbeweger, i. e. der Götter der Mythologie erblasse vor dem Sonnenlichte des einzigen ersten Bewegers, der als alles bewegend, alles hervorbringend, falls er ihrer bedarf, auch die Planetenbeweger hervorbringt.

2. Die Metaphysik des Aristoteles übersetzt und erläutert von J. H. v. Kirchmann (38. u. 39. Band der „Philosoph. Bibliothek").

Um nichts zu übersehen und zugleich dem Leser zu verstehen zu geben, wie ich das von mir nicht weiter Berührte als richtig verstanden voraussetze, war die Anlehnung an eine der bisher erschienenen Übersetzungen, wo möglich an die neueste, nötig. Die neueste wäre nun die im Jahre 1871 erschienene von J. H. v. Kirchmann. Kirchmann ist nun aber, wie ich in einer ausführlichen, sämtliche missdeutete Stellen interpretierenden Rezension seiner Übersetzung der Aristotelischen Schrift *περὶ σοφιστικῶν ἐλέγχων* und der derselben angehängten „Erläuterungen" in der „Philologischen Rundschau", 4. Jahrg. Nr. 12 und 13, gezeigt habe, ein ge-

waltiger Doktrinär, der vom Standpunkt seines „Realismus" aus den Aristoteles auf Schritt und Tritt schulmeistert, dabei aber nur gegen die von ihm in den Aristoteles hineingelesenen Fiktionen losschlägt. In den Vorreden orientiert uns Kirchmann über seine prinzipielle Stellung zu Aristoteles und setzt dem Vernunftidealismus desselben seinen „Realismus" gegenüber. Da solcher und ähnlicher antiphilosophischer, aber einzig wissenschaftlich sein wollender Realismus sich gegenwärtig überall breit macht, so müssen wir ihm schon einige Aufmerksamkeit schenken. Nach diesem Realismus wird (Vorwort zur Übersetzung der Schrift *περὶ σοφ·ἐλ.* S. VIII ff. Etwas weniger präzis ist dasselbe in der Vorrede zur Übersetzung der Metaphysik, S. X ff. gesagt.) „der Inhalt des Seienden nicht durch das Denken, sondern nur durch das sinnliche und innere Wahrnehmen der Seele zugeführt", während nach Aristoteles „nur das reine Denken und sein Instrument, der Syllogismus, zum wahren Wissen führen könne". Diesem Vorwurf gegenüber sei daran erinnert, dass nach Aristoteles (De interpr. 18, b, 37 ff. Vgl. auch Categ. 14, b, 18 ff. und Metaph. 1051, b, 3 ff.) unser Urteil sich nach der Sache richten muss, und dass nach demselben Aristoteles (Phys. 208, a, 14 ff.) es eine Dummheit (*ἄτοπον*) ist, sich aufs Denken zu verlassen (*τῇ νοήσει πιστεύειν*) und ein (quantitativ) Unendliches als fix und fertig gegeben anzunehmen, weil das Denken über alle endliche Grösse hinausgeht, da, wenn einer sich so und so viel Mal grösser denke oder als vor der Stadt draussen seiend denke, er deswegen keineswegs grösser oder wirklich vor der Stadt draussen sei. Weiterhin meint v. Kirchmann, „die Wahrnehmung und Induktion werde von Aristoteles nur benutzt, um den für das Denken unentbehrlichen Stoff oder Inhalt des Seienden zu gewinnen, allein es hätten ihm wenige Beobachtungen genügt, um sofort darauf ohne alle weiteren Versuche und Prüfung die wichtigsten Aussprüche über die Entstehung der Welt, die Natur der Seele u. s. w. zu stützen". Unseres Wissens hat Aristoteles alles Wissen seiner Zeit, auch alles damals mögliche empirische Wissen in sich zusammengefasst und hat so allerdings den Stoff für das gehabt, was für ihn die Hauptsache war, für seine Gedanken über die Prinzipien des Seienden, über Gott und den menschlichen Geist, die sich ihm übrigens von dem vernunftidealistischen Standpunkte des Bewusstseins aus ergaben, dass der Mensch Mikrokosmus ist,

dass „der Kern der Natur ist Menschen im Herzen", resp. in höchster Weise im denkenden Geiste, und dass er den Dingen ins Herz sehen könne nur insofern in ihm selbst das Herz der Dinge geoffenbart sei (*ἡ ψυχὴ τὰ ὄντα πώς ἐστι πάντα*), in dessen Tiefe er deren volle, lebendige Erscheinung (nicht die zerrissene, tote unter dem Mikroskop) sich spiegeln lässt. Wäre Aristoteles von der Voraussetzung derer ausgegangen, von denen es im Götheschen Faust heisst:

„Wer will was Lebendiges erkennen und beschreiben,
Sucht erst den Geist herauszutreiben,
Dann hat er die Teile in seiner Hand,
Fehlt leider nur das geistige Band" —

so hätte er allerdings über Gott und die Prinzipien des Seins so wenig zu sagen gewusst wie unsere heutigen Empiriker, und statt seine tiefsinnige, noch heute von so wenigen begriffene Schrift über die Seele zu schreiben, hätte er vielleicht bis an sein seliges Ende die falsch gestellte und darum nie zu beantwortende Frage ventiliert, ob es eine apart für sich bestehende Lebenskraft gebe oder ob das, was man so nenne, lediglich das Resultat untergeordneter Kräfte sei. — Sodann belehrt uns v. Kirchmann, Aristoteles hätte den Ursprung seiner Aussprüche über die Entstehung der Welt, die Natur der Seele u. s. w. „vergessend, diese Aussprüche als oberste Grundsätze (*ἀρχαί*) eingeführt, die sich nicht weiter beweisen lassen, vielmehr unmittelbar auf der Vernunft (*νοῦς*) beruhten, einem Vermögen, das Aristoteles sich erst selbst geschaffen und das, nachdem er es postuliert hat, ihm wieder zum Beweis der Wahrheit seiner obersten Grundsätze dient". Aristoteles hat indes jenen Ursprung keineswegs vergessen. Im Gegenteil betont er in seiner Erkenntnislehre (vgl. z. B. Anal. post. II, 19. 100, a, 10 f.) dass das Wissen für uns seinen Ausgang nehme von der sinnlichen Wahrnehmung, betont es ferner in seiner Psychologie (*Γ* 7) gegenüber der Platonischen Ideenlehre, dass der (menschliche) Nus, so lange er noch nicht getrennt ist vom Körper, in seinem begreifenden Erkennen auf die sinnenfällige objektive Wirklichkeit angewiesen sei, und dass (*Γ*, 8. 432, a, 7 f.), wer sinnlicher Wahrnehmung nicht obliege, nichts lerne und nichts verstehe. Und was wollte unser Realist mit dem Kraftauspruch, Aristoteles habe die Vernunft sich erst selbst geschaffen? Exakte Erkenntnistheoretiker

und Positivisten lassen zuweilen sich ähnlich vernehmen, wie z. B. am 31. Juli 1890 in der Beilage der „Allgemeinen Zeitung" in einem Referate über eine „Sammlung gemeinverständlicher Erkenntnisschriften von J. H. Vogt" zu lesen war, es sei „roher Anthropomorphismus, den Nus des Anaxagoras, der Philosophen, solche fertige geistige Entität ohne weiteres der Weltsubstanz einzuverleiben". Der Nus, d. h. das Denken sei nämlich „kein ursprünglicher Akt". Das Denken, so belehrt uns der Mann, ist „Empfinden, worin der spezifische Gefühlston der einzelnen Empfindungen ausgelöscht oder aufgehoben ist. Denken ist verallgemeinertes, auf einander bezogenes, zur Einheit gebrachtes Empfinden". Wenn das Denken nichts Ursprüngliches, keine „unzerlegbare Grundkraft", wie andere sagen, sondern lediglich ein Sublimat der allein ursprünglichen Empfindungen ist, dann kann sich selbstverständlich solches Sublimat erst in diesen exakten Erkenntnistheoretikern einstellen, nicht aber schon a priori in der Weltsubstanz gegeben sein. Wie soll indessen das allein ursprüngliche Empfinden sich über sich selbst hinausheben? Und wie soll ein solches Empfinden, in dem der Gefühlston der einzelnen Empfindungen ausgelöscht ist, ein durch abstrahierende Verallgemeinerung so abgeblasstes und abgeschwächtes Ding das sein, was wir „Denken" nennen? Diese unmögliche Voraussetzung teilt Kirchmann nicht. Ihm steht auf dem Grunde der Seele, des seienden, selbstbewussten Ich, dem empfangenden Wahrnehmen (Empfinden) gegenüber (neben dem Fühlen und Begehren) die Thätigkeit des Denkens, das zwar mit dem durch die Empfindung gegebenen Inhalt zu thun hat, aber keineswegs eine verallgemeinernde Abschwächung des Empfindens ist, vielmehr eine ursprüngliche Thätigkeit des Ich, die das Wissen herbeiführt, ein ganz bestimmtes Erfassen des Inhalts der Empfindung nach Kategorien, die für die Empfindung unmittelbar gar nicht gegeben sind. Freilich, während Kirchmann einerseits lehrt, dass durch die Wahrnehmung und durch den Begriff das Seiende selbst erkannt werde, sollen anderseits doch wieder die Kategorien des Wissens nur subjektive Beziehungsformen sein, denen keine Bestimmtheit des Seienden entspricht, und soll das Sein seiner positiven Natur nach dem Wissen unfassbar sein. Solchen Widerspruch in seiner Anschauung, solche Kluft zwischen Denken und Sein kennt Aristoteles allerdings nicht; sein Nus, sein denkendes Ich erfasst in den Dingen deren

an sich seiendes Wesen, weil er es als für sich seiend in sich hat; er hat auch die „Seinsform" der Dinge in sich, eben in seinem eigenen Sein, ohne deswegen sich einzubilden, die Dinge als ausser ihm seiende setzen zu können. Wenn Kirchmann unter Berufung auf seine „innere Wahrnehmung" die blosse Subjektivität der „Beziehungsformen" betonend solchen Nus nicht gelten lassen will, so wird die Kompetenz seines diesbezüglichen Urteils in Frage gestellt durch seine greulichen Konfusionen bezüglich anderweitiger Aristotelischen Lehren.

Wie man den Aristoteles mehr missverstehen, dümmeres Zeug in ihn hineinlesen könnte, als dies von unserm Realisten geschieht, ist nicht vorstellbar. Da wird z. B. fortwährend deklamiert, dass Aristoteles das Seiende in Beziehungsformen auflöse und diese Beziehungsformen zu einem Seienden mache, so das Nichtsein, das Wahr- und das Falschsein (vgl. Vorrede zur Metaphysik, S. XIII). Nun, das Sein ist dem Aristoteles verschieden nach den Kategorien, er unterscheidet von dem substanziellen Sein das Sein der Qualität, der Quantität, des Thuns, des Leidens u. s. w.; auch die Negation des Seins (das Nichtseiende) wird, wie Aristoteles in der Metaphysik (p. 1030, a, 25) betont, *λογικῶς*, d. h. dem sprachlichen Ausdruck nach, „Sein genannt". Ein an und für sich existierendes, als Realität für sich gegebenes Sein ist aber nach Aristoteles bloss das substanzielle Sein; das Sein nach den übrigen Kategorien ist nur an dem substanziellen Sein, als Bestimmung desselben gegeben. (Vgl. 1069, a, 21 f.) In dem Urteil: „Einige Rosen sind rot" bezeichnet das „sind" nicht ein substanzielles Sein, die Rosen sind vielmehr als substanziell gegeben vorausgesetzt und will hier nur gesagt sein, dass bei einigen das „qualitative Sein" der Röte statthat, d. h. dass ihr substanzielles Sein die qualitative Bestimmtheit der Röte hat, welche qualitative Bestimmtheit die Sprache scheinbar auch als für sich gegebene Realität behandelt. Ausdrücklich heisst es p. 1054, a, 17 f., dass „das (prädikative) Sein nichts hinzufüge zu dem Was (d. h. der Substanz) oder zum Qualitativen oder Quantitativen", und 1017, a, 28 ff. sagt Aristoteles zur Illustration desselben Gedankens: „Es ist ganz dasselbe, ob ich sage: der Mensch ist gehend, oder: der Mensch geht". Vgl. auch p. 1069, a, 21 ff. Betreffend das Nichtseiende lautet ein sophistischer Schluss: „Es ist ein Nichtseiendes, also ist es", den Aristoteles *περὶ σοφ.*

ἐλ. c. 25. 180, a, 37 f. so widerlegt: Das Etwassein [z. B. das Gelb-, Alt-, Vierfüssig- u. s. w. -sein, wovon jedes nur eine accidentelle Bestimmtheit des substanziellen Seins bedeutet] und das „Sein schlechthin" (= das substanzielle Sein) ist nicht dasselbe; das Nichtseiende aber ist, wenn es etwas [d. h. eben ein Nichtseiendes] ist, nicht sofort auch schlechthin". Das darf man nur verstehen, um von der Einbildung, es besser zu wissen, abzukommen.

Auch das Mögliche ist dem Aristoteles nicht ein neben dem Wirklichen an und für sich gegebenes Sein, vielmehr sind ihm, wie er ausdrücklich betont (*H*, 6. 1045, b, 18 ff.) Möglichkeit und Wirklichkeit (Materie und Form) ein und dasselbe. Das Wirkliche kann in einem andern eine (accidentelle) Veränderung hervorbringen oder kann accidentell durch ein anderes verändert werden; es kann auch substanziell in der Zeugung ein anderes setzen und kann selbst substanziell untergehen. Diese Möglichkeiten sind das accidentelle und substanzielle mögliche Sein, das aber so zunächst für sich keine Wirklichkeit hat. Die Wirklichkeit, in der das Mögliche gegeben ist, ist die eines andern, aus dem aber jenes als Wirklichkeit hervortreten kann, so dass es also der Anlage nach darin ist und nicht bloss im Denken besteht, wie der „Realismus" (Erl. 798) will. Wenn ich diesen viereckigen Tisch rund mache, setzt sich eine aktive und eine passive accidentelle Möglichkeit in Wirklichkeit um, und wenn eine Gans eine andere Gans hervorbringt oder aber eine Gans geschlachtet wird, so schlägt hier eine substanzielle Möglichkeit in Wirklichkeit um. So Aristoteles. Unser Realist will das aber nicht verstehen, will vielmehr konstatieren (Erl. 460), dem Aristoteles sei das Vermögen „ein Seiendes", er habe also eine blosse „Beziehungsform" in ein Seiendes verwandelt. Dazu konfundiere Aristoteles „Vermögen" mit „Möglichkeit", weil ihm nicht bloss das Vermögen, etwas zu bewirken, sondern auch die Fähigkeit, etwas zu erleiden, ein Vermögen sei, ja auch die Möglichkeit im Sinne der Denkbarkeit, der Widerspruchslosigkeit. Aber diese Konfusion ist lediglich von unserm Realisten in den Aristoteles hineinphantasiert. Der griechische Ausdruck bei Aristoteles heisst *δύναμις* = Möglichkeit, und unterscheidet Aristoteles in der oben angedeuteten Weise eine aktive und eine passive Möglichkeit, von welchen die erstere im Deutschen mit „Vermögen" wiedergegeben werden kann, woraus aber

selbstverständlich nicht folgt, dass auch die passive Möglichkeit als „Vermögen" zu bezeichnen ist. Und auch das logisch Mögliche und Unmögliche konfundiert Aristoteles keineswegs mit dem physisch Möglichen und Unmöglichen. Ersteres, sagt er (p. 1019, b, 22), werde in anderem Sinne (*ἄλλον τρόπον*) so genannt; das Unmögliche in diesem Sinne sei das, dessen Gegenteil notwendig wahr sei. — Nachdem unser Realist seine Konfusionen in den Aristotelischen Begriff der *δύναμις* hineingetragen, wird er nicht müde, bei jeder Gelegenheit diesbezüglich zu kritikastern. Erl. 793 lässt er als „Vermögen" der Seele nur das Begehren (Wollen) gelten, für welches „die Natur des Wissens mit seinen Gegenteilen dabei ohne Bedeutung" (!) sei. Bei Aristoteles ist aber *Θ* 2 nicht bloss vom „Vermögen" als treibender Kraft die Rede; die *„μετὰ λόγου δυνάμεις"* sind die sämtlichen Seelenkräfte, resp. alle möglichen Bethätigungsweisen eines vernunftbegabten Wesens, sofern dabei das Wissen (vgl. 1046, b, 7) und die auf vernünftige Ueberlegung basierte Entschliessung (vgl. 1048, a, 10 f.) massgebend, also nicht bloss das Begehren, schon das denkende Erkennen, sodann die hervorbringenden (künstlerischen) Thätigkeiten, wie z. B. die Heilkunst (= das Gesundmachenkönnen) des Arztes, die Baukunst (das Bauenkönnen) des Baumeisters. Freilich will unser Realist Erl. 796 es nicht als wahr gelten lassen, dass in dem „gelernten (sic!) Baumeister, auch wenn er nicht baut, sachlich das Vermögen da sei". Das Vermögen liege „nach Erl. 793" d. h. nach der Definition unseres realistischen Doktrinärs — nicht in dem Wissen, sondern in dem Begehren; „deshalb kann man das Vermögen (das Begehren) bei dem nicht Bauenden bestreiten und doch anerkennen, dass er die Kenntnisse zum Bauen besitzt, d. h. ein Baumeister sei". Letzteres ist ganz richtig; aber um das Begehren handelt sich's hier gar nicht bei Aristoteles, das kehrt bloss unser Konfusionarius hervor; es genügt, dass der augenblicklich nicht Bauende „die Kenntnisse zum Bauen besitzt", damit ist in ihm sachlich die *δύναμις* des Bauens, die Baukunst gegeben, natürlich als blosse Möglichkeit, als Bauenkönnen.

Viel ungeschicktes Zeug liest man bei vielen auch über das Zufällige (*τὸ συμβεβηκός*: vgl. das zu 1025, a, 14 ff. Gesagte). Alles das kann man auch bei unserm Realisten finden. Er übersetzt das Wort mit: „das Nebenbei" und bemerkt Erl. 549: Aristo-

teles macht einen sehr ausgedehnten Gebrauch von dieser Kategorie, was in der deutschen Philosophie nicht geschieht, wie man schon aus dem dafür fehlenden Worte entnehmen kann". Vom „Nebenbei" unseres Realisten macht allerdings die deutsche Philosophie keinen ausgedehnten Gebrauch; *τὸ συμβεβηκός* heisst aber das einer Person oder Sache zufällig Begegnende, Zustossende, das bei ihr zufällig Stattfindende, kurz das Zufällige, und dieser Begriff muss in jeder gesunden Philosophie gerade so vorkommen wie bei Aristoteles, also auch in der deutschen. Aber nach unserm Realisten (Erl. 579) geschieht alles in der körperlichen und geistigen Welt nach festen Gesetzen und gibt es folglich objektiv kein Zufälliges; nur könne das an sich Notwendige „dem beschränkten Wissen des Menschen als zufällig (ohne Ursache) erscheinen". Welche Konfusion! Zufällig ist es für jemand, wenn er durch einen herabfallenden Dachziegel erschlagen wird, und zwar ist das etwas objektiv Zufälliges. Damit ist aber nicht gesagt, dass es ohne Ursache sei; Ursache ist das Herabfallen des Dachziegels. Das Zufällige schliesst nur eine notwendige Ursache aus, nicht eine zufällige. Auch ist das betreffende nur für den betreffenden Fall als Ursache zufällig; das Herabfallen des Ziegels ist an sich notwendig, er hat keinen Halt mehr; aber es ist für den betreffenden Menschen zufällig, dass er gerade dazu kam. Hätte er einen anderen Weg eingeschlagen oder hätte zuvor ein Bekannter ihn einen Augenblick aufgehalten, dann wäre der herabgefallene Stein nicht die Ursache seines Todes. Das Herabfallen war als Folge notwendig, Ursache des Todes wird es zufällig. Oder, um bei des Aristoteles Beispiel zu bleiben, A wird sterben: es sind die Bedingungen in ihm gegeben, die den Tod notwendig zur Folge haben; die Todesart aber, resp. ob er durch Gewalt sterben wird, hängt davon ab, ob er (eines Tages) ausgeht: er geht aber aus, wenn er Durst bekommt und Durst bekommt er, wenn er scharfe Sachen isst; isst er diese, so hat das zur Folge, dass er ausgeht und eines gewaltsamen Todes stirbt (also entweder bei Glatteis ausgleitet und das Genick bricht oder durch Räuber getötet wird). Diese Todesart ist aber eine zufällige für A, soferne auch das Prinzip, auf welches sie sich zurückführt, etwas Zufälliges, etwas durch die Willkür des A Gesetztes ist. A hätte auch etwas anderes essen können. Unser Realist freilich lässt auch das Prinzip (den Ausgangspunkt) für die Kausalitätsreihe der Todesart, das Essen scharfer Sachen, wieder notwendig bedingt sein. Er sagt: „Aristoteles meint, die Kausalitätsreihe des Zufälligen gehe nur bis zu einem gewissen Anfange, dann breche sie ab, und deshalb sei es eben das Zufällige. Diese Folgerung wäre richtig, wenn diese Reihe abbrechen müsste, wie Aristoteles behauptet; allein, dass dieses Abbrechen eintreten müsse, ist von Aristoteles nirgends dargethan". Das war nun aber für Aristoteles nicht notwendig, weil er hier die Freiheit des A in der Auswahl seiner Speisen voraussetzt. Unser Realist weiss es besser, er leugnet die Wahlfreiheit des Menschen; der herabfallende Ziegel und der durch ihn Erschlagene waren durch ein Naturgesetz oder durch Prädestination für einander bestimmt und A musste an dem betreffenden Tage scharfe Sachen essen, wie er selbst, der Realist seine Weisheit der Aristotelischen gegenüberstellen muss. So muss er auch in Erl. 571 mit dem Ernst eines Don Quixote auf Aristoteles losschlagen, der das Zufällige als Ausnahme des in der Regel (meistens *ὡς ἐπὶ τὸ πολύ*) Geschehenden definiert. Dieses *ἐπὶ τὸ πολύ* sei ein „unwissenschaftlicher Begriff. Er lässt Ausnahmen zu, ohne dass der Grund dafür festgestellt wird". Dies beweise, dass das Gesetz noch falsch gefasst, die nebenbei noch einwirkenden Kräfte nicht vollständig erkannt, die aufgestellte Formel also zu berichtigen oder die störenden Kräfte zu suchen seien. Es handelt sich aber bei Aristoteles hier um eine nicht schlecht, sondern recht gefasste Regel, um ein richtig gefasstes Gesetz und um Ausnahmen, deren Grund im voraus sich gar nicht feststellen lässt. Die Ursachen des Zufälligen sind selber zufällig (1027, a, 8) und unbestimmbar (1065, a, 25 f.).

Ein Hauptschlüssel zur Erklärung des vielen räsonierenden Geschwätzes, in dem unser Realist die Aristotelische Metaphysik zu ersäufen sucht, ist Erl. 558. Aristoteles konstatiert *E* 1, dass der Gegenstand der Physik (= Naturwissenschaft) nicht ohne Materie sei, die „erste Philosophie (Metaphysik) dagegen es mit von der Materie Getrenntem, Unveränderlichem zu thun habe. Dagegen macht unser Realist vor allem die dumme Bemerkung: „Das Veränderliche kommt nicht von dem Stoffe, sondern von der Einzelheit im Gegensatz zum Allgemeinen oder Begriffe. Der Begriff der natürlichen Gegenstände ist trotz ihrer Veränderlichkeit unveränderlich; so ändert der Begriff des Pferdes sich nicht, trotz der in dem

einzelnen Pferde eintretenden Veränderungen". So? Worin geht denn aber die in den einzelnen Pferden eintretende Veränderung vor sich? welches ist ihr Substrat? Antwort: die ὕλη, der Stoff, in dem der Begriff des Pferdes sich verwirklicht. Ferner will unser Realist darthun, der Stoff sei als aus Eigenschaften (Bestimmtheiten) bestehend selbst die Natur und Bestimmtheit, die Form (εἶδος) eines Dinges; woraus erhelle, dass die ὕλη keine Bestimmung sei, welche den Gegenstand der Naturwissenschaft von dem der Metaphysik unterscheide. Aber ein unveränderliches εἶδος, mit dem es die erste Philosophie zu thun hat, unterscheidet sich doch wohl von einem, in welchem Veränderungen vor sich gehen. Sodann unterscheidet der Realist hier nicht zwischen Form und Form, zwischen der Wesensform, substanziellen Form, dem die betreffende Leiblichkeit unter Mitwirkung anderer, äusserer Faktoren gestaltenden, formenden Prinzip und der durch jene Faktoren in der Materie, dem Stoffe gesetzten Formbestimmtheit. Vgl. unter andern folgende zwei Stellen der Metaphysik: p. 1037, a, 29 f. und 1043, b, 11 ff. Erstere Stelle lautet: ἡ οὐσία ἐστὶ τὸ εἶδος τὸ ἐνόν, ἐξ οὗ καὶ τῆς ὕλης ἡ σύνολος λέγεται οὐσία = die Substanz ist die inwohnende Form, aus welcher im Verein mit der Materie die zusammengesetzte Substanz besteht. An letzterer Stelle ist von etwas neben den Elementen (τὰ στοιχεῖα) in den lebenden Wesen Gegebenem die Rede, ὃ ἐξαιροῦντες τὴν ὕλην λέγουσιν = von dem abstrahierend man den Begriff der Materie fasst. Unser Realist weiss nicht recht, wie er daran ist, er fährt darum fort: „Versteht man aber unter der stofflosen Form, welche nach Aristoteles der Gegenstand der Metaphysik sein soll, den Begriff, wie er im Denken ist, so besteht auch die Naturwissenschaft nur aus solchen Begriffen". Und nun der Aristotelischen Aufstellung gegenüber ein realistisches Quiproquo über den Gegenstand der Philosophie, der derselbe sei wie der der besonderen Wissenschaften, nur dass erstere lediglich das Allgemeinste davon untersuche, die Dinge nur in ihren höchsten Begriffen und Gesetzen erfasse. An diesem Quiproquo ist etwas Wahres, wie wir wissen, die erste Philosophie betrachtet, weil ihr besonderer Gegenstand der erste, ursprüngliche, der Grund von allem ist, auch alles Seiende als Seiendes und was ihm als solchem zukommt. Aber darum handelt sich's nicht an der Stelle von *E* 1, die unser Realist hier bekämpft und missdeutet, sondern eben um den besonderen

Gegenstand der Metaphysik, um die neben und vor den natürlichen Dingen gegebene, über alle Möglichkeit und Stofflichkeit erhabene unveränderliche Wesenheit. An solchem Gegenstand drückt sich aber unser Realist vorbei. Er sagt: „Versteht man aber unter der stofflosen Form . . . den Begriff, wie er im Denken ist, so u. s. w."; und indem er dann diese seine Voraussetzung ohne weiteres als zutreffend voraussetzt, hat er die schönste Gelegenheit, weiter auf Aristoteles loszuschlagen. „Das Verständniss", meint er, „dieser hier folgenden Bücher wird dadurch sehr erschwert, dass Aristoteles das Wort εἶδος bald als ἀρχή und als ein Seiendes nimmt, bald bloss als λόγος, d. h. als den dem Wissen angehörenden Begriff. Dadurch schwankt der Sinn des Wortes fortwährend zwischen Sein und Wissen". Nun, mit dem Worte εἶδος und seinen Bedeutungen verhält es sich ungefähr wie mit λόγος (λόγος τῆς οὐσίας). Während letzteres Wort gewöhnlich den subjektiven Begriff, das dem Gedankenobjekte entsprechende subjektive Gebilde in unserer Seele und dessen Ausdruck im Wort bezeichnet, kommt es bei Aristoteles zuweilen auch im Sinne von Form oder Wesen der Dinge (für μορφή, κατὰ τὸν λόγον οὐσία, τὸ τί ἦν εἶναι u. s. w.) vor. Da ist dann eben λόγος metonymisch gebraucht für die im Wort ausgesprochene Sache, welchen Gebrauch als einen allen Griechen verständlichen jedes griechische Lexikon nachweist. Das Wort εἶδος sodann, ganz entsprechend dem lateinischen „species", bedeutet zunächst Anblick (Bild), als geistiger Anblick ist es = Idee, Vorstellung, Begriff. Da dieser Anblick bei jeder Art ein verschiedener, so ist εἶδος logisch = Art. Objektiv, sachlich aber entspricht dem εἶδος als Anblick die Form (μορφή). Die Form, das gestaltende Prinzip der Dinge, ist bei der Formierung des subjektiven Bildes massgebend, insofern also Prinzip der Vorstellung (der Idee, des Begriffs) und der Art, und erklärt es sich so, dass die Form metonymisch selbst εἶδος genannt wird, εἶδος also in diesem Sinne synonym mit μορφή ist. Es ist also, wie man sieht, die Frage nicht die, ob Aristoteles da oder dort εἶδος im Sinne des subjektiven, des dem Wissen angehörenden Begriffs gebraucht habe, es fragt sich bloss, ob er die Form und das Wesen eines natürlichen Dinges einer- und das menschliche Denken und Wissen anderseits identifiziert habe, und da ist zu sagen, dass ihm beides durch eine unüberbrückbare Kluft geschieden ist. „Was liegt in der Mitte zwi-

schen dem Wissen und dem Gegenstande des Wissens?", fragt Aristoteles (1057, b, 1 f.) im Sinne der zweifellosen Gewissheit, dass es zwischen dem (menschlichen) Wissen und seinem (ihm gegebenen äussern) Gegenstande kein Mittleres gebe. Gibt es aber kein Mittleres, dann auch keinen Übergang von einem in das andere und kein Setzen des einen für das andere. Allerdings ist die denkende Seele in gewisser Weise alles und verwirklichen wir denkend in uns die Welt, aber bloss in uns, für uns; in Gottes Denken allein ist das einheitliche Prinzip von Denken und Sein in dem Sinne gegeben, dass ihm kein äusseres Sein gegenübersteht, es vielmehr ein alles Sein setzendes ist. Ich wüsste keine Stelle in Aristoteles, bei der man über die Bedeutung des Wortes *εἶδος* ernstlich im Zweifel sein könnte. „Das Wissen", heisst es De an. 431, b, 22 f., „ist in gewisser Weise das Gewusste, die (sinnliche) Wahrnehmung das Wahrgenommene". Sind also die Dinge, wie sie ausser uns sind in der Seele? Das wäre Unsinn; „nicht der Stein", sagt Aristoteles (ibid. Z. 29), „ist in der Seele, sondern sein *εἶδος* (d. h. hier: sein Bild, seine Vorstellung, sein Begriff)". Oder sind die Dinge bloss in unserm Wissen? Das wäre nicht minder Unsinn. Das Wissen der Dinge setzt das Sein der Dinge voraus. „Geht ja doch die Wahrnehmung [zunächst] nicht auf sich selbst, vielmehr ist noch etwas anderes neben der Wahrnehmung, was notwendig früher sein muss als die Wahrnehmung; denn das Bewegende ist von Natur früher als das Bewegte" (1010, b, 35 ff.). Die Dinge sind also ausser uns und in diesem ihrem unabhängig von unserm Wissen von ihnen gegebenen Sein sind ihre Wesensformen realiter gegeben; diese Wesensformen sind aber im Wissen auch in uns als — Bestimmungen unseres Geistes. Mit diesen Formen der Dinge in unserm Wissen können wir auch mit Zuhilfenahme irgend welchen Materials die natürlichen Dinge nicht setzen; der humunculus Wagners im Götheschen Faust ist nach Aristoteles Unsinn. Etwas aber können wir nach Aristoteles mit den Formen in unserm Wissen und dem betreffenden äusserlich gegebenen Stoffe dennoch setzen, ein Haus, eine Kugel, kurz Kunstprodukte können wir machen, und lediglich davon ist in „diesen hier folgenden Büchern" an den Stellen die Rede, in welchen unser Realist den Sinn des Wortes *εἶδος* „zwischen Sein und Wissen schwanken" sieht. Er schwankt aber in der That nicht. Von dem, was *ἀπὸ τέχνης* wird, ist *τὸ*

εἶδος ἐν τῇ ψυχῇ nach Aristoteles (1032, a, 32 f.). Die betreffende (hervorbringende) Wissenschaft ist die Form des hervorzubringenden Werkes, z. B. die Baukunst die Form des Hauses (*εἶδος τῆς οἰκίας, οἰκία ἄνευ ὕλης*: 1032, b, 12 ff.). Allein diese „Form des Hauses", dieses „immaterielle Haus" ist wie überhaupt alle in den Kunstprodukten zu realisierenden Formen gar nichts Substanzielles nach Aristoteles. Substanzen sind nach ihm, wie er zu wiederholten Malen (1041, b, 29 ff. 1043, b, 21 ff.) betont, nur die Formen der Naturdinge, während die der Kunstprodukte nur ein Analogon des Substanziellen zeigen (1043, a, 4 ff.). Man sieht also, Aristoteles „nimmt das Wort *εἶδος* als *ἀρχή* und als ein Seiendes" in Bezug auf die Naturdinge, in Bezug auf die Kunstprodukte aber „bloss als *λόγος*, d. h. als den dem Wissen angehörenden Begriff", und er spricht sich darüber ausdrücklich aus; das „fortwährende Schwanken zwischen Sein und Wissen" aber ist lediglich in der Phantasie unseres Realisten zu suchen.

„Ebenso zweideutig", meint unser Realist am Schlusse von Erl. 558, „ist auch die *ὕλη* (wie das *εἶδος*, die Form, nämlich); bald bezeichnet Aristoteles damit den seienden Stoff, wie Wasser oder Luft, in dem Sinne einer *ἀρχή*; bald ist ihm die *ὕλη* nur das völlig Unbestimmte und bloss Bestimmbare, also eine blosse, dem Wissen angehörende Beziehungsform. So kommt es, dass er auch für den *λόγος* eine Art *ὕλη* (*πως*) annimmt, und die Gattung (*γένος*) als Stoff (*ὕλη*) behandelt". Als ob letzteres ein Vorwurf wäre für Aristoteles, als ob nicht, wenn einmal die *ὕλη* als das bestimmbare Element, als das bestimmbare Sein definiert ist gegenüber der Form als dem bestimmenden, mit vollstem Rechte das begriffliche Wesen der Gattung gegenüber der sie einschränkenden Artbestimmung als eine Art (*πως*) *ὕλη* bezeichnet würde! Als ob nicht auch wir, das Wort in übertragener Bedeutung gebrauchend, z. B. sagen könnten, in dem oder jenem stecke der Stoff zu einem Dichter! Die *ὕλη* ist bei Aristoteles keineswegs zweideutig; aber diese heutigen Aristoteles-Erklärer lesen diesbezüglich viel Unsinn hinein in den Aristoteles, weil sie die von Aristoteles markierten Unterschiede dieses Begriffs zu konfundieren belieben. Die *ὕλη* ist (De gen. et corr. I, 4. 320, a, 2) *„μάλιστα καὶ κυρίως τὸ ὑποκείμενον γενέσεως καὶ φθορᾶς δεκτικόν"*. Das ist die substanzielle Materie, die nur den sinnlichen Dingen eignet, in der substanzieller Wechsel vor sich

geht. Wenn Aristoteles zuweilen (vgl. *H.* 1044, b, 8 f.) den sinnlichen Dingen allein Materie zuschreibt, so meint er diese „vorzugsweise und im eigentlichen Sinn" so genannte Materie. Diese *ὕλη* unterscheidet sich selber wieder als *ὕλη πρώτη* und *ὕλη ἐσχάτη*. Letztere ist die konkrete Materie des betreffenden Dings, die die mannigfachste Formbestimmtheit bereits in sich hat, sinnlich wahrnehmbar und wirklich ist, so aber, dass diese Wirklichkeit noch die eines andern ist, aus welchem aber das betreffende Ding hervorgehen, werden kann. Erz und Holz sind die *ἐσχάτη ὕλη* eines Zirkels, einer Bildsäule, diese Gans ist die *ἐσχάτη ὕλη* einer andern Gans. Im Gegensatz zur *ὕλη ἐσχάτη* (*ἴδιος, οἰκεία ἑκάστου*) ist die *ὕλη πρώτη* als absolut formlos zu denken, ihr Begriff lediglich durch einen Analogieschluss zu erfassen (Phys. I, 7. 191, a, 7), indem wir für die elementaren Formen der Körperwelt ein Substrat voraussetzen, das sich zu ihnen analog verhält wie die *ὕλη ἐσχάτη* zu den betreffenden Dingen. Diese *ὕλη πρώτη* ist in keiner Weise als sinnliche Wirklichkeit irgendwo gegeben, sie ist nur zu suchen in der unendlichen Kraft Gottes, wie überhaupt jede substanzielle *ὕλη*, also auch die *ὕλη ἐσχάτη*, als solche etwas nur Mögliches ist (vgl. 1060, a, 21). Die Wirklichkeit, in der das Mögliche gegeben ist, ist die eines von dem erst Möglichen, demnächst aber Wirklichen numerisch verschiedenen andern. — Neben der substanziellen *ὕλη* figuriert bei Aristoteles noch eine accidentelle *ὕλη*. Der Unterschied von Materie (*ὕλη*) und Form (*εἶδος*) geht nämlich durch alle Kategorien hindurch. Abgesehen aber von der *ὕλη* des substanziellen Seins ist die *ὕλη* der übrigen Kategorien, wie das durch diese bezeichnete Sein überhaupt, nicht ein für sich bestehendes, substanzielles Sein, sondern lediglich eine an dem substanziellen Sein gegebene Seinsbestimmung. Das Wort *ὕλη* ist hier in übertragener Bedeutung gebraucht und bedeutet nichts anderes als Bestimmbarkeit, Möglichkeit, und ist dabei nicht an einen Stoff, ein Material zu denken. Die *ὕλη*, d. h. die Möglichkeit der Farbe ist die an einem substanziellen Sein gegebene Fläche, die *ὕλη* des Tageslichtes ist gegeben mit dem Dasein der Luft (vgl. p. 1070, b, 20 f.), die *ὕλη τοπική* ist die Möglichkeit der Ortsveränderung. Auch im Geistigen gibt es diese accidentelle *ὕλη*. Die Möglichkeit psychischer Selbstverwirklichung im Wissen, auch von Aristoteles sonst, z. B. De an. II, 5 mit Ausdrücken wie *δύναμις, δυνατὸς*

ἐπίστασθαι, κατὰ δύναμιν ἐπιστήμων bezeichnet, wird De an. III, 5, Anf. (vgl. auch ibid. II, 5. 417, a, 27) *ὕλη* genannt. Den zunächst noch unbestimmten und allgemeinen Begriff nennt Aristoteles mit Rücksicht auf seine nähere Bestimmung durch Artmerkmale *ὕλη*, näher *ὕλη νοητή* (vgl. p. 1045, a, 34), wie er auch die in des Mathematikers Denken oder auf der Tafel mittels Kreide zur Wirklichkeit zu erhebenden mathematischen Figuren zunächst als blosse Möglichkeit, als *ὕλη νοητή* im Sinnlichen gegeben sieht.

Alle diese Dinge, wie ich sie hier bespreche, werden natürlich nicht nur von unserm Realisten, sondern auch von so und so vielen andern — gescheiten Leuten, die gegenwärtig über Aristoteles absprechend urteilen zu müssen glauben, missverstanden. Gerade den Begriff der *ὕλη* bei Aristoteles betreffend hat neuerdings Chr. Wirth in den „Blättern für das Bayer. Gymnasialschulwesen", Band 25 (1889), S. 377 ff. einen gottvollen Essay zum besten gegeben, der, den Leistungen v. Kirchmanns vollkommen ebenbürtig, hier mit in Klammern gesetzten Gegenbemerkungen registriert zu werden verdient. Wirth schreibt also:

„Die Hyle des Aristoteles ist . . . ein sich selbst widersprechender Begriff. Er kann sie aus keinem anderen Dinge herleiten; denn ausser ihr besteht nur noch Gott, welcher reine Form und durchaus immateriell ist. Jedoch kann er sie auch nicht für das Absolute erklären, weil er für seinen ersten Beweger das absolute Sein in Beschlag nehmen muss; und zwei absolute Wesen neben einander kann es ja nicht geben. Folglich kann die Hyle des A. ihren Grund weder in sich noch ausser sich haben, d. h. sie ist schlechthin unmöglich. [Die Hyle hat als *ὕλη ἐσχάτη*, d. h. als konkrete Hyle eines Dinges ihren Grund in einer Form, d. h. die Fra ge nach dem Grund der Hyle führt sich zurück auf die Fr age nach dem Grunde der Form. Eine Hyle für sich, in Abstraktion von aller Form gibt es gar nicht; die Hyle hat lediglich ein relatives Sein, soferne etwas, aus dem ein anderes werden kann, dessen Hyle heisst. Untergeordnete Formen sind die Bedingung des Insdaseintretens, die Basis der Existenz höherer Formen. Den niedersten, den elementaren Formen supponieren wir durch einen Analogieschluss die *ὕλη πρώτη*, die — es nicht gibt. Dasein, Wirklichkeit hat nur die Form. Die Frage nach der *ὕλη πρώτη* ist also die nach dem Grunde der elementaren Formen und nach dem

Grunde der Form überhaupt. Dieser Grund aber ist kein anderer als das weltschöpferische Denken Gottes. In den Formen besteht die Wirklichkeit der Welt wie ihre Intelligibilität; sie sind die *νοητά* (vgl. De an. III, 4), das Intelligible, das begriffliche Wesen der Dinge, die Momente des göttlichen Weltgedankens und als solche Wirklichkeit: Gottes Denken ist Setzen des Seins. Die unendliche Kraft mit der Gott die Weltbewegung effektuirt, d. h. die Welt hervorbringt und zu ihrem Ziele führt, sie ist nichts „Materielles". Dass Gott „keine Materie hat", will zunächst sagen, dass Gott nicht erst zu werden, aus der Möglichkeit in die Wirklichkeit überzugehen braucht, um zu sein; es gilt aber auch in dem Sinne, dass es vor Gott überhaupt keine Materie gibt, sondern nur Formen, eine unendliche Mannigfaltigkeit von ineinander sich aufhebenden, einander übergreifenden, und beherrschenden Momenten des göttlichen Weltgedankens, in dem „alles zur Einheit hingeordnet ist" (p. 1075, a, 18), nichts dem Prozesse sich entziehen kann, wodurch das eine aus dem andern wird (*εἰς τὸ διαχριθῆναι ἀνάγκη ἅπασιν ἐλθεῖν* = alles zum Unterschieden- und Abgesondert-, d. h. zum Verändertwerden kommen muss: ibid. Z. 23 f.).]

Widersinnig ist auch die Definition der Hyle als dessen, was an und für sich bestimmungslos ist. Ein solches Ding gibt es eben nirgends. Sollte die Hyle wirklich gar nichts weiter sein als das, woraus alles wird, so wäre dies doch schon eine Bestimmung. [Die Hyle — als *ὕλη ἐσχάτη* — ist bloss relativ bestimmungslos. In einem Stück Eisen ist noch nicht der Anfang der Bestimmtheit des Hufeisens. Man könnte daraus ebenso eine Axt, eine Sense u. s. w. machen. Dass das Eisen das ist, woraus das Hufeisen wird, ist allerdings schon eine Bestimmung, eine Bestimmung aber, die, weil auch von der Axt, von der Sense u. s. w. geltend, für das Hufeisen, relativ also, noch keine Bestimmung ist.]

Ferner soll die Hyle Materie oder Stoff sein und doch fortwährend ihr Gegenteil, die Form, an sich haben. Denn das, woraus etwas wird, hat immer schon eine bestimmte Form. Z. B. ein Stück Eisen, aus welchem der Schmied ein Hufeisen macht, hat bereits eine Reihe ganz bestimmter Eigenschaften, welche alle zu seiner Form gehören müssen, weil ja der Stoff das rein Bestimmungslose sein soll. [Das Stück Eisen hat als Eisen eine Reihe ganz bestimmter Eigenschaften, als *ὕλη ἐσχάτη* des Hufeisens aber hat es

noch keine Bestimmtheit; die Form des Hufeisens schaut noch nicht daraus heraus, ist noch nicht darin.] Nehmen wir alle diese Eigenschaften von dem Stück Eisen weg, so bleibt in der That nichts übrig. Aus diesem übrigbleibenden Nichts kann aber nimmermehr ein Hufeisen werden. Wenn also aus dem Stück Eisen doch ein Hufeisen wird, so ist es klar, dass dieses Hufeisen lediglich aus der Form des Stückes Eisen entstanden sein muss. Die Form des Stückes Eisen war also der Stoff oder die Hyle für das Hufeisen. [Ja, ja, „die Form des Stückes Eisen", welche aber das Hufeisen betreffend noch absolut formlos war.] Wenn es nun doch schliesslich nur Formen sind, aus denen etwas wird und die beim Werden ineinander übergehen, wozu braucht man dann überhaupt den Begriff der Hyle, des Stoffs? [Antwort: aus demselben Grunde, aus welchem man ihn im Deutschen braucht.]

Wenn der Stoff in die Form sich fügt, so gewinnt das hiedurch gewordene Ding keine Wirklichkeit oder Vollkommenheit, welche die reine, stofflose Form nicht schon im voraus besessen hätte. [Eine „reine, stofflose Form" existiert, abgesehen von Gott, vor ihrer Verwirklichung in dem Stoff gar nicht, kann also keine Wirklichkeit oder Vollkommenheit im voraus schon besessen haben. Der in des Baumeisters Denken formierte Begriff Haus wird erst in dem Stoff ein wirkliches Haus, und ebenso muss „die Seele, wenn sie existieren soll (*εἰ ἔσται*), in einer bestimmten Materie sein" (De an. I, 1. 403, b, 2). Was in der Weise des Begriffs Ursache ist (die Formen nämlich), führt Aristoteles *Λ*, 3. 1070, a, 22 ff. aus, existiert (nicht vorher schon, sondern nur) zugleich (mit der zusammengesetzten Substanz, dem aus Stoff und Form bestehenden *σύνολον*). Wenn nämlich der Mensch gesund sei, da sei auch die Gesundheit und die Figur der ehernen Kugel zugleich mit der ehernen Kugel. Ob aber auch später (nach Auflösung der zusammengesetzten Substanz nämlich) noch etwas (von der Form) bleibe, sei fraglich. Von der Seele könne man das annehmen, nicht zwar von der ganzen, sondern nur vom Nus. Also auch die menschliche Seele, diese „Form des Menschen" existiert nicht vor den einzelnen Menschen und so überhaupt keine Form der natürlichen Dinge vor diesen Dingen; man braucht, wie Aristoteles am Schlusse des Kapitels ausdrücklich betont, keine Ideen zur Erklärung des Werdens, da der einzelne Mensch den einzelnen Menschen erzeugt.

Die „reine, stofflose Form" mit ihrer „vollkommenen Wirklichkeit" ist lediglich ein Phantasiestück Wirths, wie die „ungewordene Form", die Zeller dem Aristoteles unterschiebt, ein Phantasiestück Zellers ist. Vgl. das gegen diesen diesbezüglich S. 48 ff. Gesagte.] Im Gegenteil bekommt das aus Stoff und Form gewordene Ding mancherlei Mängel und Unvollkommenheiten . . . Es ist, als ob man eine negative Zahl zu einer positiven addierte. Demnach müsste die Hyle des A. noch weniger als nichts sein. Und doch soll alles aus ihr werden? [Dass das gewordene Ding ist, ist gegenüber jener Form, die nicht ist, gewiss kein Mangel und keine Unvollkommenheit. Und das Ding ist wirklich geworden aus der betreffenden ὕλη durch das betreffende εἶδος, die beide gegeben waren in einem (resp. zwei) mit ihm Namens- und Wesensgleichen. Die Hyle war dabei nicht „noch weniger", sie war mehr als nichts.]

Auch leugnet A. entschieden, dass der Stoff allein das Mögliche in Wirklichkeit umsetzen könne. Dem widerspricht aber seine Behauptung, dass die zufälligen Eigenschaften bloss vom Stoff herkommen und durch ihn verwirklicht werden. [„Herkommen", Folge sein „von etwas" und „verwirklicht werden durch etwas" ist zweierlei. Dass die Mina blond, die Kathi schwarz ist, kommt von dem Stoffe her, aber nicht „bloss vom Stoff"; verwirklicht werden die blonden und die schwarzen Haare durch die spezifische Wesensform unter Mitwirkung äusserer Faktoren, der sog. agentia naturalia, der natürlichen Daseinsbedingungen, von denen Aristoteles *Λ*, 5. 1071, a, 15 den Vater (— die Mutter gehört natürlich auch dazu —), die Sonne und die schiefe Sonnenbahn (Ekliptik) hervorhebt.]

Den Widerstand der Hyle gegen die Gestaltung durch die Form kann man nicht dadurch erklären, dass man sagt, die Hyle sei reine Möglichkeit und habe daher nicht nur das Bestreben, in diejenige Form einzugehen, welche gerade auf die Hyle einwirkt, sondern liebäugle auch mit anderen Formen, die gerade nicht verwirklicht werden sollten. Denn entstehen können aus der Hyle immer nur diejenigen Formen, welche auf sie einwirken. Falls nun neben der Form, welche eigentlich verwirklicht werden soll, auch noch andere Formen von der Hyle verwirklicht werden, so müssten diese nicht bezweckten Formen ebenfalls auf die Hyle eingewirkt und sie in Bewegung gesetzt haben. Alsdann käme aber die

mangelhafte Verwirklichung der eigentlich bezweckten Form nicht von der Hyle her, sondern von der gleichzeitigen unvernünftigen Einwirkung sich widersprechender Formen. Die Lehre vom Liebäugeln der Hyle mit nicht bezweckten Formen widerspricht auch der Erfahrung. Aus dem nämlichen Stück Eisen wird ein geschickter Hufschmied ein fast tadelloses, ein ungeschickter dagegen ein sehr mangelhaftes Hufeisen machen. Nun repräsentiert aber der Hufschmied die gestaltende Form. Von dieser wird also der Fehler gemacht, und nicht von der unschuldigen Hyle. [Die Natur erreicht ihren Zweck nicht immer, Pseudoplasmen entstehen, Pilze wuchern in einem Organismus und zerstören ihn: ist daran die spezifische Wesensform des betreffenden Individuums schuld? Die ὕλη πρώτη, die es nicht gibt, die ist allerdings auch nicht daran schuld. Ist aber die ὕλη ἐσχάτη so und so weit korrupt und mangelhaft, dann könnte der krankhafte Zustand derselben der Einwirkung jener nicht bezweckten Formen Angriffspunkte bieten. Dass übrigens zufälliger Weise einmal auch ein gesundes Naturprodukt durch anderweitige, nicht sein sollende Einwirkung, z. B. durch ausserordentliche Kälte oder einen Wurm, zerstört werden kann, soll nicht in Abrede gestellt werden. Und was die Kunstprodukte betrifft, so gibt es hier natürlich auch ungeschickte „Repräsentanten der gestaltenden Form"; aber auch das betreffende Material kann ein schlechtes sein. Fehlt es an der Qualität des Eisens, so wird auch die Kunst des bei den besten Anlagen (= ὕλη, Stoff in übertragener Bedeutung des Wortes) bestgeschulten (bestformierten) Schmieds kein vorzügliches Hufeisen liefern. Sehen wir aber ab von dieser künstlichen Produktion und lassen wir einen gesunden Hufschmied ein lungenleidendes Weib heiraten: seine Kinder werden lungenleidend sein, und die Schuld liegt an der „unschuldigen Hyle".]

Das unablässige Werden von mangelhaften Wesen ist gleich dem ewigen Werdefluss des Heraklit etwas höchst Trostloses. [Ist dies wahr, so konnte es Aristoteles höchstens bedauern; dagegen thun liess sich nichts.] . . . . Wäre es da nicht besser, wenn der Beweger, welcher den unvernünftigen Widerstand des Stoffes [— der Menschen Dummheit und Bosheit gehört mit zu dem zu bewältigenden Weltstoff —] niemals zu beseitigen vermag, lieber sich ganz von der Welt zurückzöge? [So ungefähr sagt das Mephisto auch. Aber bei diesem „Widerstand des Stoffes" handelt

sichs ja nicht um einen absoluten Gegensatz wie im Parsismus. Zufällig erreicht im einzelnen die Natur einmal ihren Zweck nicht, zufällig und im einzelnen geschieht in der Menschenwelt manches, was nicht sein sollte, wie es nicht sein sollte: im ganzen führt Gott siegreich seinen Gedanken ewig durch in seiner Weltbewegung. Und wenn uns manches uneben erscheint, so hat eben Aristoteles sich wohl gedacht, dass es halt gleichwohl so sein müsse und dass der ewige Weltbeweger gescheiter sei als wir. Gott könnte, könnten wir sagen, freilich alles Übel in der Welt verhüten; es könnte aber dann wie vom Zufall, so auch von der Freiheit in der Welt keine Rede sein; die Welt wäre dann ein Marionettentheater, ein ganz überflüssiges, langweiliges Spiel für Gott.]

Aristoteles behauptet, die Form eines Dinges, welche aus dessen Artmerkmalen besteht, bewirke das Einzeldasein der Dinge. [Von der Form allein behauptet das Aristoteles nirgends!] Dies widerspricht der Erfahrung. Wenn ein Ding nichts weiter hätte als seine Artmerkmale, so würde es mit jedem Ding der gleichen Art in eins zusammenfallen, mithin gar keine Einzelexistenz besitzen. [Es könnte vielmehr von gar keiner Existenz eines solchen Dings die Rede sein nach Aristoteles.] Um gesondert da zu sein, müsste es ausser den Artmerkmalen zum mindesten noch das zufällige Merkmal an sich haben, dass es an diesem oder jenem Ort sich befindet. Demnach erscheint gerade die Gesamtheit der zufälligen Merkmale, d. h. die Hyle, als Grundbedingung jedes Einzeldaseins. [Dass die Hyle neben der specifischen Form „die Grundbedingung jedes Einzeldaseins" sei, das sagt Aristoteles passim in seinen Werken, sagt es überall, wo er vom Werden und vom gewordenen Einzeldasein spricht. Vgl. z. B. die oben (S. 47) besprochene, von Zeller so arg missdeutete Stelle aus *Z* 8 (p. 1033, b, 18 f.): *ἐν παντὶ τῷ γενομένῳ ὕλη ἔνεστι, καὶ ἔστι τὸ μὲν τόδε τὸ δὲ τόδε.*]

Die Grenzscheide zwischen Materie und Form eines Dinges ist bei Aristoteles völlig schwankend. [Man muss eben, wie Aristoteles thut, zwischen substanziellem und accidentellem Sein, substanzieller und accidenteller Materie und Form unterscheiden: dann schwankt nichts.] Wenn ich z. B. ein schwarzes Reitpferd vor mir habe, so gehört das Merkmal „schwarz" zur Materie des Tieres, sobald ich es als Reitpferd [d. h. eben als Pferd, seiner Substanz

nach] auffasse, jedoch zur Form desselben, sobald ich es als Rappen behandle [d. h. wenn ich diese accidentelle Seite des Pferdes, dass es schwarz (ein Rappe) ist, hervorkehre]. Das Merkmal „zum Reiten brauchbar" kann ebenso bald zur Materie, bald zur Form des Tieres gehören, je nach der Auffassung [zur accidentellen Materie und Form jedoch nur, sofern ich hier nur das aktive, resp. passive Verhalten des Pferdes im Auge habe]. Und doch habe ich es immer nur mit dem nämlichen Wesen zu thun. [Mit dem nämlichen „Wesen"? Mit dem Pferde allerdings und was drum und dran ist, seinen Eigenschaften, seinem Thun, resp. Erleiden. Das eine Mal aber handelt sichs um das Pferd als Substanz, das andere Mal um diese oder jene accidentelle Bestimmung desselben.] Demnach lässt sich zwischen Materie und Form eines Dinges in wirklichen Fällen gar nicht streng unterscheiden. [Bitte, ganz streng lässt sich immer unterscheiden; aber verstehen muss man's.]

Mit Recht leugnet Aristoteles auf Grund der Erfahrung, dass es einen reinen Stoff ohne Form gebe. Dagegen behauptet er unbedenklich, dass es eine reine Form ohne Stoff gebe, ohne dass irgendwo eine reine Form erfahrungsmässig nachgewiesen werden könnte. Mithin ist die Lehre von der Existenz einer reinen, stofflosen Form lediglich eine willkürliche Annahme. [Seinen ewig wirklichen und damit stofflosen, d. h. über alle Möglichkeit des Übergehens in Entgegengesetztes oder aus dem Nichtsein ins Sein erhabenen göttlichen Nus, den hat er in seiner Wirksamkeit sogar „erfahrungsmässig" nachgewiesen, wenn er auch den „grösselosen", d. h. unkörperlichen den Leuten nicht vor Augen stellen konnte. Von andern reinen, stofflosen Formen weiss Aristoteles — wenn man von den fraglichen 55 oder 47 Sphärengeistern und von dem nach dem Tode des Menschen „wohl noch bleibenden" Nus absieht — nichts; diese unterschieben ihm lediglich Zeller und dessen Nachbeter.]

Die wirklichen individuellen Merkmale eines Dings muss Aristoteles als dessen Materie [— als dessen geformte, verwirklichte Materie!] bezeichnen, während er doch sonst immer sagt, die Materie sei nur die Möglichkeit [— die Möglichkeit des Daseins der betreffenden spezifischen Form und so die Möglichkeit] der Dinge. Mithin wäre, was eigentlich nur Möglichkeit sein sollte, schliesslich doch auch Wirklichkeit. [Wenn Aristoteles in dem eben

citierten Satze sagt: *ἐν παντὶ τῷ γενομένῳ ὕλη ἔνεστι*, so ist die hier gemeinte Materie eine geformte, ist Wirklichkeit; nur Möglichkeit, und zwar auch nur relativ nach dem oben diesbezüglich Gesagten, ist die Materie für ein *γενησόμενον*, für etwas, was erst ins Dasein treten soll.]

Um die mannigfachen Widersprüche der Aristotelischen Lehre von Stoff und Form zu mildern, wollen manche Vertheidiger des Aristoteles zwischen Materie und Materie, Form und Form unterschieden wissen, nämlich zwischen einer Materie, die eigentlich Materie ist, und einer Materie, die keine Materie mehr ist, sondern eine Form, wie dies bei den individuellen Formen der Fall ist; und zwischen einer Form, welche eigentlich Form ist, und einer Form, die keine Form mehr ist, sondern Materie, was wiederum bei den individuellen Merkmalen der Fall ist". [Voilà das von Zeller inaugurierte Quiproquo über „individuelle Formen". Vgl. das oben (S. 49 f.) diesbezüglich Gesagte. Jeder Mensch hat eine mit der aller übrigen Menschen der Art und dem Begriffe nach gleiche, der Zahl nach aber von der aller andern verschiedene (Wesens-)Form oder Seele, und das ist seine aparte, nur ihm gehörige individuelle Form oder Seele. Nach Zeller aber liegt es in der Konsequenz der Aristotelischen Lehre, dass es bloss eine (ungewordene) allgemeine Menschenseele gebe, die sich mit der die Individualität der Einzelmenschen konstituierenden Materie vorübergehend verbinde. Betreffend diesen mit Gewalt in den Aristoteles hineininterpretierten Unsinn sekundiert ihm Wirth, ohne aber, so scheint es, recht zu wissen, was er thut, wie man auch hier daraus abnehmen könnte, dass er „individuelle Formen" und „individuelle Merkmale" einander gleichsetzt. Welches sind denn aber die von Wirth gemeinten „Verteidiger des Aristoteles", die zwischen Materie und Materie, Form und Form in dem von Wirth vorausgesetzten widerspruchsvollen Sinne unterschieden wissen wollen, und die, wie Wirth meint, auch zu unterscheiden fähig wären „zwischen dem eigentlichen Weiss und einem solchen Weiss, welches kein Weiss mehr, sondern schwarz ist"? Doch ich weiss schon, was mein alles missverstehender und missdeutender Kollega Wirth hier meint. Ich habe seinerzeit in „Aristoteles und Professor Zeller in Berlin" S. 23 Zeller gegenüber unter anderm gesagt: „Bei dieser Leugnung der individuellen Form läuft freilich, ohne dass es Zeller zu

merken scheint, eine Konfusion mit unter. Zeller verwechselt nämlich diejenige individuelle Form, die diesen Menschen im Unterschiede von einer Gans, einem Hunde u. s. w. zu einem Menschen macht, mit derjenigen äusserlichen Form der Statur, Farbe der Haare u. s. w., die dieses Individuum sogleich als Äsop, als Sokrates oder als den bekannten grossen Staatsmann mit den drei Haaren erscheinen lässt. Die individuelle Form in diesem letztern Sinne ist nicht eine begriffliche Wesensbestimmtheit nach Aristoteles; sie gehört der Materie, der sinnlichen Äusserlichkeit an und dem in ihr herrschenden Zufall und perpetuierlichen Wechsel, und gibt es von ihr keine Definition, sondern nur eine mehr oder weniger genaue Beschreibung. Individuelle Formen in diesem Sinne hat Aristoteles freilich nicht als das die Substanzialität und Persönlichkeit der Individuen Konstituierende angesehen. Unter ihrer Voraussetzung u. s. w.". Hier liegt, wie man sieht, keineswegs die von Wirth erträumte Absurdität vor; es ist vielmehr lediglich die Rede von der in den einzelnen Individuen verschieden bestimmten, so oder so geformten Materie, welche Verschiedenheit der Bestimmung und Formierung sich erklärt aus der in Vater und Mutter gegebenen Gegensätzlichkeit der Materie (ob diese nämlich rothaarig oder blond u. s. w. waren), und aus andern äussern Daseinsbedingungen, der Sonne, der den Wechsel der Jahreszeiten und der Temperatur bedingenden Schiefe der Ekliptik, aus der Ernährung, der Körperhaltung, aus Spuren zurücklassenden Krankheiten, Verwundungen u. s. w.]

Kehren wir nach vorstehendem Intermezzo eines Philologen — der eben auch sein gut Teil beitragen will zur Diskreditierung der altklassischen Studien — wieder zurück zu unserem Realisten. Dieser kommt auf seine Behauptung, dass Aristoteles die Form (*εἶδος*) bald als ein Seiendes, bald als den dem Wissen angehörenden Begriff nehme, in seinen Auslassungen zu Kapitel *Z* 6 zurück. Aristoteles zeigt in diesem Kapitel, dass das begriffliche Wesen (*τὸ τί ἦν εἶναι* = *εἶδος*) und das Einzelding bei allem, „was ein Erstes sei und als an und für sich seiend ausgesagt werde", identisch seien, dass also, wenn es wirklich (Platonische) Ideen gäbe, in diesen die angedeutete Identität gegeben sein müsste; wenn aber in einem Einzeldinge zufällige (unwesentliche, äussere) Bestimmungen gegeben seien — was (vgl. Kap. *Z* 11, gegen Ende) bei den aus Materie

und Form zusammengesetzten Substanzen der Fall ist — so könne man nicht mehr sagen, das betreffende Individuum sei identisch mit seinem begrifflichen Wesen (seiner Wesensform). Man lese nun das ekelhafte Quiproquo, das unser Realist in seinen Erläuterungen hier vorträgt. Er begreift nicht (Erl. 615), „wie hier die Identität des wesentlichen Was und des Einzelnen behauptet werden könne", da doch letzteres „neben seinem mit seiner Art übereinstimmenden Inhalt noch Nebensächliches, nicht in den Artbegriff Gehöriges enthalte". Dass von einem solchen Einzelnen solche Identität eben nicht behauptet, sondern in Abrede gestellt wird, merkt der Realist nicht. In seiner Ratlosigkeit citiert er dann Schwegler, der hier unter dem „Einzelnen das Wirkliche verstehe" und den Aristoteles in dem Kapitel lehren lasse: „Wirklichkeit und Wesen, Realität und Begriff fallen zusammen". Das ist unserem Realisten genug, um daraus den Schluss zu ziehen: „Schwegler führt also den Gegensatz auf den von Sein und Wissen zurück" und hat damit die schönste Gelegenheit, auch hier wieder anderthalb Seiten lang über die Verwischung des Gegensatzes von Wissen und Sein bei Aristoteles und Hegel loszuschlagen. Dies alles bloss deswegen, weil Schwegler sagt: „Wirklichkeit und Wesen, Realität und Begriff fallen zusammen"; und zwar lag das Irreführende für unsern Realisten nicht etwa bloss in dem metonymischen Gebrauch von „Begriff" für „begriffliches Wesen", er nimmt — man höre — auch „Wesen" im Sinne von Wissen, wie man aus Erl. 619 ersieht, wo ihm nach den Ausführungen des Aristoteles die Richtigkeit der — vermeintlichen — Auffassung Schweglers zweifelhaft wird und er meint: „Der Sinn der Frage kann auch der sein, ob das Wesentliche oder Begriffliche in dem Einzelnen enthalten ist, oder ob es getrennt existiert, wie in den Platonischen Ideen. Aristoteles behauptet dann in diesem Kapitel nicht die Identität von Wesen und Wirklichkeit oder von Wissen und Sein, sondern nur, dass das Begriffliche als Seiendes in dem Einzelnen enthalten ist und nicht getrennt von ihm besteht. Nimmt man dies als den Sinn der gestellten Frage, so wird der Inhalt des ganzen Kapitels viel verständlicher. Aber freilich hat A. sich dann sehr schlecht ausgedrückt; denn dieses Drinsein des Begrifflichen in dem Einzelnen macht beide noch nicht zu demselben oder zu einem Identischen; vielmehr ist das Einzelne durch seine *συμβεβηκότα*,

die ihm immer neben dem Wesentlichen anhängen, stets von dem Begrifflichen verschieden. Auch hält bekanntlich Aristoteles den Gegensatz von Sein und Wissen bei der Form (*εἶδος*) nicht fest. Die von der *ὕλη* getrennte Form ist nur ein Wissen, und dennoch nimmt A. sie als ein Seiendes". Ja, ja, dass das Begriffliche als Seiendes in dem Einzelnen enthalten sei, das sagt Aristoteles in diesem Kapitel, und er hat sich keineswegs „schlecht ausgedrückt". Dass die *συμβεβηκότα* nicht zu jener Identität gehören, ist ja bei Aristoteles ausführlich auseinandergesetzt, wenn auch Schwegler — in den von den Realisten angeführten Worten — nicht von dieser Seite des Inhalts des Kapitels *Z* 6 redet. Die von der (substanziellen) *ὕλη* getrennte (substanzielle) Form aber — die nur dem Begriffe nach „getrennte", i. e. von der Materie unterschiedene, da schlechthin trennbar nur der menschliche Nus (vgl. p. 1042, a, 29 ff.) — die von der *ὕλη* getrennte Form also ist bei Aristoteles immer ein Seiendes, das wesentliche Sein eines Dinges. Diese Form oder, was dasselbe ist, das Wesen dem Wissen gleichzusetzen ist nach Aristoteles (vgl. oben, S. 64) — eine Dummheit.

In Kapitel *I* 9 beantwortet Aristoteles die Frage, warum sich das Weib vom Manne nicht der Art nach unterscheide, obwohl in ihnen ein dem *ζῷον* an und für sich zukommender Gegensatz gegeben sei, dahin, dass diese Unterschiede nicht die begriffliche Substanz, das begriffliche Wesen betreffen, sondern der Materie und dem Konkretum, dem aus spezifischer Form und Materie Zusammengesetzten, angehören, weshalb auch derselbe Same, so oder so bestimmt, ein Männliches und ein Weibliches werde. Es lässt sich auch heutzutage diese Frage nicht anders beantworten. Nun lese man aber, was unser Realist dagegen zu perorieren weiss. Er findet (Erl. 922) die aufgestellte Unterscheidung zwischen Stoff und Form willkürlich. Es beruhen doch, meint er, „alle Art-Unterschiede innerhalb des Unorganischen beinahe lediglich auf dem Stoff-Unterschied; so z. B. die Unterschiede der verschiedenen Säuren, der verschiedenen Fette, der Weine, der Mineralwasser, der Gasarten, der Steine u. s. w." Als ob es nach Aristoteles einen formlosen Stoff gäbe! Es ist eben zu unterscheiden zwischen Form und Form. Gegenüber den Wesensformen des Organischen kann einmal das Anorganische als das Stoffliche bezeichnet werden; aber es beruht auch im Unorganischen alle Gestaltung, alle Bestimmtheit, alle

unterscheidende Qualität auf der Form, diese effektuiert die Unterschiede der Fette, Weine u. s. w. — Sodann soll „das, was Mann und Frau unterscheidet, weit mehr der Form, im Sinne des Aristoteles, angehören wie dem Stoffe"; Aristoteles „rechne auch anderwärts den Samen des Mannes, im Gegensatz zu dem Monatlichen der Frau, zu dem Formgebenden und Wirklichen". Als ob Aristoteles damit sich selbst widerspräche! Freilich ist, was Mann und Frau unterscheidet, eine Formbestimmtheit, aber eben eine Formbestimmtheit des Körpers, die gegenüber der Wesensform, die dies Individuum als Mensch, jenes als Gans erscheinen lässt, in den grossen Topf der „Materie" zu werfen, als Differenz des Stoffes zu bezeichnen ist. Und ist auch dem Monatlichen der Frau gegenüber der Same des Mannes das Formgebende und Verwirklichende, so bleibt nichtsdestoweniger wahr, dass aus demselben Samen, „je nachdem er etwas erleidet, das Männliche oder Weibliche hervorgeht", während die spezifische Wesensform den Menschen, Mann oder Frau, eben immer zum Menschen macht. Aber von dieser spezifischen Wesensform will unser Realist nichts wissen, die Artunterschiede sind ihm nur „Gebilde des menschlichen Denkens, nicht der Natur", er sieht (Erl. 610) einen wesentlichen Irrtum des Aristoteles darin, dass er „die Begriffe der Arten und Gattungen für etwas Gegenständliches nimmt und meint, sie behielten noch einen besonderen Inhalt, auch wenn man alles Qualitative und Quantitative von ihnen abtrennt. Aber ersteres ist kein Irrtum und letzteres ist unrichtig, da Aristoteles genau das im Begriffe, im Wesen einer Sache gegebene Qualitative von dem hinzukommenden Qualitativen ihrer Eigenschaften unterscheidet. Vgl. p. 1068, b, 18 f.

Die „Erläuterungen" unseres Realisten bewegen sich in der charakterisierten Weise zumeist in absprechendem Räsonnement den Aristotelischen Philosophemen gegenüber, und man wird nicht leicht finden, dass er sich zustimmend und anerkennend ausspricht, wie das in Erl. 986 geschieht, ohne dass freilich Aristoteles sich dafür zu bedanken braucht. Wir lesen da: „Aristoteles gelangt so zu dem Begriff des s e i e n d e n, aber von dem menschlichen Denken nicht vorstellbaren Unendlichen; er vergleicht es mit der Stimme, die nicht gesehen werden kann; d. h. das positiv Unendliche ist durch das Unendliche als blosse Beziehung, als blosse Verneinung der Grenze nicht zu erfassen und deshalb für den Menschen über-

haupt nicht erfassbar. Es ist dies ein tiefer Gedanke, der ganz mit der realistischen Ansicht übereinstimmt, aber freilich hier sehr dunkel und mangelhaft ausgedrückt ist". Daran ist leider nur so viel richtig, dass der Gedanke des seienden, des positiven Unendlichen bei Aristoteles allerdings „sehr dunkel und mangelhaft ausgedrückt ist", so dunkel und mangelhaft nämlich, dass erst die Phantasie unseres Realisten ihn dem Aristoteles hat unterschieben müssen. Ein solches Unendliche ist nach Aristoteles nicht ein „tiefer Gedanke", sondern ein Unding, das es nicht gibt, nicht geben kann. Bei Aufzählung der Bedeutungen von *ἄπειρον* im gewöhnlichen Sprachgebrauch führt er auch die auf, nach welcher mit *ἄπειρον* etwas bezeichnet ist, „was man nicht durchwandern kann, weil es seiner Natur nach nicht so beschaffen ist, dass es durchwandert werden könnte" (*τὸ ἀδύνατον διελθεῖν τῷ μὴ πεφυκέναι διιέναι*), und setzt vergleichungsweise hinzu: „wie die Stimme unsichtbar ist". Das *ἄπειρον* ist nach Aristoteles (Phys. 204, a, 18 f.) eigentlich „eine Eigenschaft (*πάθος τι*) der Zahl und der Grösse", es ist eine Art des Quantitativen, dem *πέρας ἔχον* (dem eine Grenze Habenden) gegenüberstehend. Soll also etwas im eigentlichen Sinne *ἄπειρον* sein, so muss bei ihm Zahl oder Grösse statthaben. Mit jenem „*ἄπειρον*" aber ist etwas gemeint, was bloss catachrestice so genannt wird, wie ich den mathematischen Punkt als *ἄπειρον* bezeichnen kann, weil er, als keine Quantität, keinen körperlichen Umfang habend, kein *πέρας*, keine Grenze (in quantitativer Beziehung) hat. „Wenn das *ἄπειρον*", sagt Aristoteles Phys. 204, a, 9 ff., „weder (körperliche) Grösse noch Menge ist, wenn es vielmehr unteilbar ist, so ist es nicht *ἄπειρον*, ausser in dem Sinne, wie die Stimme unsichtbar ist", d. h. wie man auch die Stimme, obwohl der Ton mit dem Sehen nichts zu thun hat, unsichtbar nennen kann. Man sieht also, Aristoteles braucht sich für die Anerkennung, dass er das Unendliche betreffend einmal in einem tiefen Gedanken mit der realistischen Ansicht übereinstimmen soll, nicht zu bedanken. Anderseits muss er sich's gefallen lassen, auch da getadelt zu werden, wo der Realist wirklich einmal das nämliche meint wie er, ihm aber durch Missverständnis etwas anderes unterschiebt. Da sagt Aristoteles p. 982, a, 26 f., „diejenigen Wissenschaften, die das Einfachere (aus weniger Elementen Bestehende) zum Gegenstande haben, seien genauer als diejenigen, bei welchen noch etwas

hinzukommt, wie z. B. die Arithmetik gegenüber der Geometrie", wozu unser Realist die Bemerkung macht (Erl. 13): „Das Beispiel des Aristoteles mit der Arithmetik gegenüber der Geometrie ist weniger passend, weil die Zahlen sich zu dem Gegenstande der Geometrie nicht wie das Allgemeine zu dem Besondern verhalten". Aber dass es sich hier um das Verhältnis des Allgemeinen zu dem Besondern handle, ist lediglich ein Phantom unseres Realisten, dem dieser dann das wenigstens zum Teil Richtige gegenüberstellt, wenn er fortfährt: „Beide gehören ganz verschiedenen Gebieten an, und jede benutzt im Fortgange die andere". Der Gegenstand der Geometrie ist ein von dem Gegenstande der Arithmetik verschiedener, und es muss „in ihrem Fortgange" wenigstens die Geometrie der Arithmetik sich bedienen, wenn auch nicht umgekehrt die Arithmetik der Geometrie, es sei denn zum Behufe der Exemplifikation. Die Arithmetik hat es mit unräumlichen Zahleinheiten und deren Mengenverhältnissen zu thun, die Geometrie mit räumlichen Grössen; zum Behufe ihrer Operationen bedarf aber letztere der Zahlenverhältnisse der Arithmetik. Das Beispiel mit der Arithmetik gegenüber der Geometrie ist also, wie man sieht, keineswegs „weniger passend", sofern der Gegenstand der Arithmetik einfacher ist als der der Geometrie, in welchem zum Elemente der Zahl noch die räumliche Grösse hinzukommt.

Mit dem eben Gesagten wollte ich diese Auseinandersetzung mit den „Erläuterungen" unseres Realisten schliessen. Da stosse ich aber beim Durchblättern eben auf Erl. 693, die von so grosser Unwissenheit in Bezug auf Aristoteles und zugleich von so grosser Dreistigkeit des bodenlosen Behauptens zeugt, dass ich ihren Anfang wenigstens noch citieren muss. Es heisst da: „Aristoteles verdreht hier die Frage. Es handelt sich nicht darum, ob das Allgemeine die Selbständigkeit enthält, sondern ob das Selbständige nicht auch ein Allgemeines sein könne. Das letztere ist nun offenbar der Fall, denn indem ich das Einzelne ein Selbständiges nenne, ist jedes Einzelne ein Selbständiges, und das Selbständige mithin ein Allgemeines. Unter *οὐσία* meint indes Aristoteles hier mehr die eigentümliche Natur des Einzelnen als Einzelnen, also das, was kein Allgemeines ist, sondern was dem Gegenstande als Einzelnen zukommt. Dies ist das reine Gegenteil des Allgemeinen, und da ist es selbstverständlich, dass das eine nicht das andere sein kann".

Hier ist schlechterdings das Gegenteil von all dem richtig, was unser Realist behauptet. Es handelt sich an der betreffenden Stelle (*Z*, 13. 1038, b, 6 ff.) um die Frage, ob das Allgemeine (*τὸ καθόλου*) Substanz (*οὐσία* — welches Wort unser Realist mit „das Selbständig-Seiende" oder „das Selbständige" wiedergibt) sei, und Aristoteles verneint diese Frage: das Allgemeine ist nach ihm als Allgemeines, in der Form der Allgemeinheit (wie die Platonischen Ideen zu denken sind) nicht Substanz. Substanz ist nach Aristoteles das Einzelne, *τὸ τόδε τι*; in den vielen Einzelnen aber ist ihm das Allgemeine (*τὸ καθόλου*) gegeben, das Allgemeine in den vielen (*ἐπὶ πολλῶν*), nicht neben den vielen, jenseits derselben wie die Platonischen Ideen. — Und warum soll denn Aristoteles unter *οὐσία* „hier mehr die eigentümliche Natur des Einzelnen als Einzelnen, also das, was kein Allgemeines ist, sondern was dem Gegenstande als Einzelnen zukommt" meinen? Nach dem Zusammenhang ist es undenkbar, dass Aristoteles unter *οὐσία* hier das *σύνολον*, das aus Materie und Form zusammengesetzte konkrete Ding, versteht, in welchem Falle allein von der „eigentümlichen Natur des Einzelnen als Einzelnen" die Rede sein könnte. Aristoteles sagt, „es scheine einigen das Allgemeine (= die Idee) hauptsächlich Ursache und Prinzip zu sein", und erwidert darauf, das Allgemeine könne unmöglich Substanz sein. „Substanz" ist also hier zu nehmen als Ursache und Prinzip des *σύνολον*, der zusammengesetzten *οὐσία*, nicht aber als diese letztere. An welche Ursache hiebei zu denken, ist unschwer zu erkennen im Hinblick auf die Platonische Idee, welche ja als Formprinzip fungiert nach der Auffassung des Aristoteles. Zu allem Überfluss sagt aber Aristoteles Z. 17 es selbst, was er sich an unserer Stelle als *οὐσία* denke, indem er dafür den Ausdruck *τὸ τί ἦν εἶναι* einsetzt. Es ist also von der *οὐσία κατὰ τὸν λόγον* die Rede. Diese aber ist nach Aristoteles in allen Menschen die gleiche, der Art nach dieselbe, hat aber Wirklichkeit nur in den vielen. Dass Aristoteles an unserer Stelle unter *οὐσία* „mehr die eigentümliche Natur des Einzelnen als Einzelnen meine", auf diesen Einfall kam unser Realist nur durch seine falsche Deutung der Worte (1038, b, 10): *πρώτη μὲν γὰρ οὐσία ἡ ἴδιος ἑκάστου, ᾗ οὐχ ὑπάρχει ἄλλῳ*, die beileibe nicht heissen: „denn das Selbständige in seinem ursprünglichen Sinn ist das Eigentümliche des Einzelnen", sondern deutsch so lauten: „denn erste [— *δεύτεραι οὐσίαι* sind die

Gattungsbegriffe schon nach Aristoteles —] Substanz ist die eigene Substanz eines jeden einzelnen, die keinem andern angehört", was auf eine numerische, nicht auf eine qualitative Verschiedenheit geht. Kurz, wer auch hier wieder „die Frage verdreht" und alles schmählich missverstanden hat, das ist unser Realist. Dieser gibt uns im zweiten Teil der citierten Erläuterung sein Glaubensbekenntnis zum besten. In welcher Weise will er also das Allgemeine als „Selbständiges" (als Substanz, *οὐσία*) und umgekehrt? Antwort: im Sinne der „modernen Naturwissenschaft". „Diese löst alles in chemische Elemente und in molekulare und physikalische anziehende und abstossende Kräfte auf. Nur aus der verschiedenen Verbindung dieser allgemeinen Elemente je nach ihrer Stellung zu einander bilden sich die komplizierteren Stoffe und aus diesen die unorganischen Einzeldinge und zuletzt auch die organischen und lebenden Einzelwesen der Natur. Das Selbständige in dem einzelnen Gegenstande sind deshalb nach der modernen Auffassung jene Elemente und jene Kräfte oder das Allgemeine; das, was dagegen die Eigentümlichkeit des einzelnen Gegenstandes ausmacht, ist nur die verschiedene Weise der Mischung und Verbindung dieser Elemente, und diese Verbindung ist gerade das Unselbständige; sie kann nicht für sich bestehen, sondern sie ist das in stetem Wechsel sich befindende Anziehen und Abstossen jener Elemente, die, wenn sie sich nur in molekularen Entfernungen halten, von den menschlichen Sinnen nicht bemerkt werden und als Ruhe gelten. So ist die moderne Auffassung das Gegenteil von der des Aristoteles". Nun, gegen die „moderne Auffassung" unseres Realisten würde Aristoteles einige Bedenken haben, er würde nach dem Verhältnis der angedeuteten Elemente und Kräfte fragen; er würde ganz erstaunt sein darüber, dass aus jenen Elementen und blind wirkenden Kräften die im Kosmos und in den lebendigen Organismen gegebene Zweckmässigkeit sich soll erklären lassen, und er würde gar noch darnach zu fragen sich erlauben, wie schliesslich aus „chemischen Elementen und molekularen und physikalischen anziehenden und abstossenden Kräften" Empfindung und Bewusstsein entstehen soll. Diese von unserm Realisten angedeutete „moderne Auffassung" ist freilich das Gegenteil auch von der wirklichen Auffassung des Aristoteles, von welcher unser Realist eben nur ein Zerrbild im Kopfe hat. Aus seinen in den Aristoteles hineingelesenen Konfusionen erklärt er sich (Erl. 922), dass „die grossen Naturforscher des 16. und 17. Jahrhunderts den Aristoteles ganz bei Seite schieben und alle seine Definitionen als verderblich fern halten mussten, als sie daran gingen, die Natur wahrhaft zu beobachten und die in ihr waltenden Gesetze zu finden". Ja, ja, der missverstandene Aristoteles muss bei Seite geschoben werden; es denken aber heute, wenn auch nicht solche Realisten, so doch gerade die Naturforscher, soweit sie ein tieferes Bedürfnis haben und mit der Geschichte ihrer Wissenschaft vertraut sind, ganz anders von Aristoteles als jene ihre Vorgänger im 16. und 17. Jahrhundert. Man lese, um sich hievon zu überzeugen, die Vorreden Barthélemy-Saint Hilaire's zu seinen in den letzten Jahren erschienenen Ausgaben der Schriften De part. an. und De gen. an. in französischer Übersetzung, in denen dieser berühmte Gelehrte eine Geschichte der Physiologie und der Embryologie zum besten gibt, aus welcher hervorgeht, dass „der Same, den Aristoteles gesät mit vollen Händen, sich erst lange nach ihm entfaltet, dass Aristoteles so weit dem menschlichen Geiste voraus war, dass es zweier Jahrtausende bedurfte, um sich endlich auf gleiches Niveau mit ihm zu erheben", und dass diess jetzt die grössten Naturforscher selbst einsehen und dankbar anerkennen.

Auf Grund obiger Aushebungen aus den „Erläuterungen" dürfte sich bereits ein Schluss auf die Übersetzung ergeben. Wer den Aristoteles in prinzipiellen Dingen so schmählich missverstehen und missdeuten kann, wer überhaupt so verächtlich herabschaut auf Aristoteles, wie dies bei unserm Realisten der Fall, der wird natürlich bei demselben verkehrtes Zeug im besondern und einzelnen ganz begreiflich finden, und so begegnen wir denn in der That in seiner Übersetzung oft horrendem Blödsinn. Man vergleiche, um sich hievon zu überzeugen, die allerdings schwierigen Kapitel 4, 5 und 6 des Buches *Z*, die ich von Anfang bis zu Ende durchgenommen habe; man vergleiche ferner folgende Stellen, die ich gelegentlich meiner Studien zufällig herausgegriffen und als solche notiert habe, die in einer sogleich zu besprechenden Übersetzung alle schon richtig verdeutscht gewesen: 984, b, 22. 998, b, 24 ff, 1001, b, 4. 1010, b, 33. 1018, a, 12 f. 1018, a, 25 f. 1021, a, 28 f. 32. 1021, b, 1. 1024, b, 31 f. 1026, b, 12 f. 1027, a, 13 f. 1029, a, 22. 1031, a, 20 f. 1038, b, 10. 1038, b, 17 ff. 1039, b, 13 f. 1041, a, 13 f. 1043, b, 13 f. 1044, b. 3. 1045, a, 13. 1050,

b, 6. 19. 1052, b, 13 f. 1058, a, 21 f. 1061, a, 24 ff. 1062, b, 26 ff. 1063, a, 18 ff. 1067, b, 29. 1084, a, 31. 1085, a, 30 f. 1086, a, 34 f. 1088, b, 16 f.

3. Die Metaphysik des Aristoteles übersetzt von Hermann Bender, Professor am Gymnasium zu Tübingen.

Die Übersetzung v. Kirchmanns, der sich auch aus Grundsatz ausschliesslich an den Bekkerschen Text hält und auch die entschieden richtigen Resultate der neueren Textkritik ignoriert (vgl. z. B. 1019, a, 16. 1029, b, 3. 1030, a, 2), ist für unsern Zweck unbrauchbar, und so müssen wir denn zu einer Vorgängerin derselben zurückgreifen, zu der im Oktober 1870 abgeschlossenen, bei Hoffmann in Stuttgart erschienenen und jetzt in den Verlag der Langenscheidtschen Buchhandlung in Berlin übergegangenen Übersetzung von Dr. Hermann Bender, der sichs hat angelegen sein lassen, auf Grund der bis dahin erschienenen textkritischen und interpretierenden Arbeiten eine den Anforderungen der Zeit entsprechende, ein gutes, sich angenehm lesendes Deutsch bietende Übersetzung der Aristotelischen Metaphysik zu liefern, die bei allem Streben nach Deutlichkeit und Durchsichtigkeit des Ausdrucks gleichwohl mit Recht die herkömmlichen philosophischen Kunstausdrücke, wie Substanz, Prinzip, Potenzialität u. s. w. beibehalten hat, während v. Kirchmann sich darauf etwas zu gute thut, dass er puristisch statt Prinzip „Anfang", statt Substanz „Selbständig-Seiendes", statt Accidentelles „Nebenbei-Seiendes" u. s. w. sagt. Auf die in der Benderschen Übersetzung und den sie begleitenden Anmerkungen sich findenden Irrtümer und Versehen habe ich durchaus Rücksicht genommen und sie berichtigt, meist ohne ausdrückliche Bezugnahme, einfach durch abweichende Übersetzung und Interpretation. Die Druckfehler korrigieren sich, zumal für denjenigen, der den griechischen Text zur Hand hat, leicht von selbst; ich notiere hier bloss, dass S. 77, Z. 28 „woraus" statt „daraus", S. 84, Z. 15 „in den Aporien" st. „in den Axiomen", S. 118, Z. 25 „Werken" st. „Werkzeugen", S. 173, Z. 16 „hohlnasige Nase" st. „hohle Nase", S. 183, Z. 27 „bestimmten" st. „unbestimmten", S. 324 in der Anm. 3 „die" st. „den" zu lesen ist.

B. Spezieller Teil.

Textkritik und Exegese einzelner Stellen.

Hier las ich bisher mit *Ε καὶ διὰ τοῦτο τὰ μὲν φρόνιμα, τὰ δὲ μαθητικώτερα τῶν μὴ δυναμένων κτλ.*: „und deshalb sind sie (die mit *μνήμη* begabten *ζῷα*) sowohl klug als auch befähigter zur Aufnahme mündlicher Mitteilungen als diejenigen, denen die Erinnerung fehlt: klug ohne die Befähigung zur Aufnahme mündlicher Mitteilungen, soviele ihrer nicht hören, wie z. B. die Biene, und wenn es sonst noch solche Geschöpfe gibt; dagegen nehmen mündliche Mitteilungen auf [und sind, wie gesagt, befähigter dazu als die nicht mit *μνήμη* begabten] diejenigen, die ausser der Erinnerung auch den Gehörsinn haben". Ohne Erinnerung, ohne das Bewusstsein, diese oder jene Wahrnehmung schon einmal gemacht zu haben, können die *ζῷα* nicht *φρόνιμα* sein; dagegen können alle bei der ihnen als *ζῷα* zukommenden *φαντασία* (vgl. De an. 413, b, 22), d. h. bei der in dem erregten Sinnesorgan zurückbleibenden Spur der Sinneswahrnehmung, wenn nur hörend, wenigstens so und so weit *μαθητικά* sein. Die frühere Sensation wirkt nach in ihnen und sie sehen in der neuen etwas Bekanntes, das sie instinktiv mit gewissen Tönen begrüssen, die von ihresgleichen vernommea werden. Es können also *ζῷα* ohne *μνήμη μαθητικά* sein; die mit *μνήμη* begabten aber sind, vorausgesetzt, dass sie hören, *μαθητικώτερα*. Die Worte 24 *μανθάνει* — 25 *αἴσθησιν* sind natürlich wie alles von Z. 21 an von den mit *μνήμη* begabten *ζῷα* zu verstehen. Der Ausdruck *μανθάνειν, μαθητεκὸν εἶναι* aber bedeutet hier nicht „gelehrig sein", sondern „mündliche Mitteilungen aufnehmen". Wenn Aristoteles (De an. 429, b, 9) unterscheidet: *μαθεῖν ἢ εὑρεῖν*, so gehört nach ihm die Gelehrigkeit der Taubstummen und die der Insekten, die sich zu Kunststücken abrichten lassen, zum *εὑρεῖν*, d. h. zum eigenen Finden infolge gewisser Wahrnehmungen und Rippen- 980, b, 21 ff.

stösse, nicht zum *μαθεῖν*. — In der angedeuteten Weise las und interpretierte ich bisher unsere Stelle. Nun aber bemerke ich nachträglich, dass das Hören und Vernehmen der Töne eben ein psychischer Vorgang ist, dass das „Aufnehmen mündlicher Mitteilungen" ein wenn auch noch so dunkles Bewusstsein Verständniss involviert, dass also auch bei den der *μνήμη*, d. i. des Zeitsinns und des bestimmten Bewusstseins früher gemachter Wahrnehmungen ermangelnden *ζῷα* schon ein gewisses *φρονεῖν* statthaben muss, so dass ich jetzt mit Christ der Lesart A^b Alex. *ταῦτα φρονιμώτερα κτλ.* den Vorzug gebe.

25 Die Lesart *ὅσα* sagt mir besser zu als *ὅ*.

981, a, 1 f. *καὶ — ἐμπειρία* hat Christ zwischen Sternchen gesetzt, ohne genügenden Grund, wie mir scheint.

981, b, 2 ff. *τοὺς — δι' ἔθος* hat Christ wieder zwischen Sternchen gesetzt; es zwingt aber auch hier nichts, einen späteren Zusatz anzunehmen. Wir haben eben an unserer Stelle bis 6 *γνωρίζειν* ein längeres Satzgefüge vor uns, in dem alles von *νομίζομεν* abhängt und in welchem *ὡς . . . ὄντας* nicht als auf *ἀρχιτέκτονας* gehendes participium relativum, sondern als participium absolutum zu fassen ist in diesem Sinne: „von der Voraussetzung ausgehend, dass die Leute nicht wegen der praktischen Thätigkeit weiser seien, sondern weil sie [im Unterschiede von den andern] den Begriff haben und die Ursache kennen". Es ist, wie man sieht, *αὐτοὺς* nicht zu streichen.

25 ff. *εἴρηται — πάντες* ist keineswegs späterer Zusatz. Es handelt sich um den Unterschied von Wissenschaften, die der Notdurft des Lebens oder dem Vergnügen dienen, und von solchen, die um ihrer selbst willen betrieben werden. Erstere heissen in der Ethik wie im ersten Kapitel der Metaphysik *τέχναι*, womit dasselbe gemeint ist, was Aristoteles sonst (vgl. z. B. Metaph. 1064, a, 11. 17) *ποιητικὴ ἐπιστήμη* oder auch einmal (vgl. 981, b, 21 f.) *ἡ πρὸς ἡδονὴν, ἡ πρὸς τἀναγκαῖα ἐπιστήμη* nennt; *ἐπιστήμη* aber ist in der Ethik das, was in der Metaphysik sonst *ἐπιστήμη θεωρητική* (= (bloss) betrachtende Wissenschaft) heisst. Die *τέχνη* (*ἐπιστήμη ποιητική*) ist ein Wissen um etwas vom Menschen Hervorzubringendes, die *ἰατρικὴ* z. B. ein Wissen um die Gesundheit und die Mittel und Wege, sie herzustellen; die *ἐπιστήμη* (*θεωρητική*: dies Epitheton kann dem Terminus *τέχνη* gegenüber wegbleiben!) ist das Erkennen dessen, was an und für sich ist, eines unabhängig von

uns gegebenen Seins, die (erste) Philosophie das Wissen des schlechthin Notwendigen. Susemihl meint, *τέχνη* am Anfang der Metaphysik sei = „Theorie, annähernd gleichbedeutend mit *ἐπιστήμη*"; im 6. Buche der Ethik dagegen ist nach ihm *τέχνη* = „Kunstverstand, der *ἐπιστήμη* wie der *φρόνησις* geradezu entgegengesetzt (als Besitztum eines ganz andern Vernunftteils)". Das ist alles falsch. Der Begriff „Theorie" ist zu weit, und wie in der Metaphysik, so ist auch in der Ethik *τέχνη* der terminus technicus für ein eine menschliche Hervorbringung zum Zwecke habendes Wissen. Ganz in diesem allgemeinen Sinne lautet 1140, a, 11 ff. die Definition von *τέχνη*. „Es handelt sich", heisst es da, „in jeder *τέχνη* um ein Werden (Hervorbringen), und *τεχνάζειν* ist auch (*καὶ*: vor und neben dem *ποιεῖν* nämlich, das im *τεχνάζειν* liegt) ein Erwägen und Zusehen (*θεωρεῖν*), dass etwas werde von dem, was sein und nicht sein kann". Das ist sachlich dasselbe, was in der Metaphysik *ἐπιστήμη ποιητική* (hervorbringende, resp. ein Hervorbringen zum Gegenstande habende Wissenschaft) heisst. Dass Aristoteles in der citierten Stelle der Ethik diesen Ausdruck für *τέχνη* nicht gebraucht, erklärt sich daraus, dass er im Voranstehenden (1139, b, 18 ff.) *ἐπιστήμη* enger als das gefasst hat, was in der Metaphysik als *ἐπιστήμη θεωρητική* der *ἐπιστήμη ποιητική* und der *ἐπιστήμη πρακτική* (der das Handeln, die vernünftige Lebensführung zum Gegenstand habenden Wissenschaft) zur Seite steht. Das *θεωρεῖν* (weiter oben, 1139, a, 35, heisst es *διάνοια*, in der Metaphysik 1032, b, 8 ff. *νοεῖν, νόησις*) aber ist natürlich überall das der substanziell einen Vernunft. Der Unterschied kommt erst herein durch den Gegenstand, dem die Vernunft sich zuwendet (und wenn Aristoteles einmal die theoretische und die praktische Vernunft als zwei verschiedene Teile der Seele bezeichnet, so sind damit eben nur accidentale Teile der Seele, d. h. Bethätigungsweisen der substanziell einen Vernunft gemeint, wie auch wir nicht an zwei Geister im Menschen denken, wenn wir den „praktischen Geist" dem „theoretischen Geist" gegenüberstellen). Man sieht also, dass Aristoteles auch hier, in der Ethik, die *τέχνη*, soweit sie *θεω* (*διάνοια, νόησις*) ist (noch nicht *ποίησις*: vgl. Metaph. 1032 [illegible] ff.; vgl. auch das oben zu *καὶ* in der Stelle 1140, a, 11 ff. Bemerkte), *ἐπιστήμη ποιητική* hätte nennen können. Er deutet dies selbst an, indem er den Begriff *ἐπιστήμη* im engeren Sinne bestimmend hin-

zusetzt (1139, b, 18 f.): *εἰ δεῖ ἀκριβολογεῖσθαι καὶ μὴ ἀκολουθεῖν ταῖς ὁμοιότησι*, wie er denn auch in der Ethik (1094, b, 4) sich des Ausdrucks *πρακτικὴ ἐπιστήμη* bedient. Von schulmeisterlichem Pedantismus in Handhabung der Terminologie absehend und die Ähnlichkeiten im Auge habend (*μὴ ἀκριβολογούμενος, ἀλλ' ἀκολουθῶν ταῖς ὁμοιότησι*) kann also Aristoteles sich des Ausdrucks *ἐπιστήμη* auch zur Bezeichnung des allgemeinen Begriffs „Wissenschaft" bedienen, und er thut es allenthalben in seinen Schriften. In Bezug auf den Ausdruck ist Aristoteles, dem Verständnis der Leser auch etwas zutrauend, überhaupt sehr wenig ängstlich, wie er denn nur eine Zeile vor seiner Verweisung auf die Ethik bezüglich des Unterschieds von *τέχνη* und *ἐπιστήμη* von *μαθηματικαὶ τέχναι* reden kann.

28 Man hat *πρῶτα* streichen wollen, weil es „ein starkes Stück wäre, wenn Aristoteles den nämlichen Satz, welchen er erst im zweiten Kapitel beweisen will, bereits am Schluss des ersten als bekannt bezeichnet hätte". Wer sollte denn aber einmal gemeint haben, dass die Beschäftigung mit „den Ursachen", also mit allen Ursachen Philosophie sei? Und was soll bei solcher Voraussetzung *„περί τινας αἰτίας"* am Schlusse des Kapitels bedeuten? Vielmehr konstatiert Aristoteles mit Recht, dass alle Philosophen vor ihm der Weisheit die ersten Ursachen zuwiesen. Damit ist indes weder über die Anzahl dieser Ursachen, worüber wir erst im 3. Kapitel Auskunft erhalten, noch über ihre Art und Beschaffenheit etwas gesagt. Klar ist, wie es am Schlusse des Kapitels heisst, vorläufig nur so viel, dass die Weisheit eine Wissenschaft ist, die es mit gewissen Ursachen und Prinzipien zu thun hat. Im 2. Kapitel wird dann von der Beschaffenheit, resp. Leistungsfähigkeit dieser „Ursachen und Prinzipien" (= Ursachen oder Prinzipien: *καὶ* explicativum!) gesprochen und gezeigt, dass die mit ihnen sich beschäftigende Wissenschaft wirklich den hohen Vorstellungen, die man vom Wissen des Philosophen hat, zu entsprechen im stande sei. Damit ist bewiesen, dass die Philosophie sich wirklich mit den ersten Prinzipien zu befassen habe, was an unserer Stelle als allgemeine Annahme aller bisherigen Philosophen hingestellt ist. — Vgl. auch 1003, a, 26–32, wo ebenfalls als selbstverständlich vorausgesetzt ist, dass die früheren Philosophen die ersten, i. e. höchsten (letzten) Ursachen zu erforschen suchten.

διὸ A^b : *ὥστε E*. Sachlich gleichgültig. Jedenfalls aber ist 29
mit Christ davor ein Punkt zu setzen, da nicht lediglich aus dem zuletzt Gesagten, sondern aus dem Inhalt des ganzen Kapitels gefolgert wird. Im Deutschen ist ein selbstsändiger Satz notwendig: „Es gilt also, wie oben gesagt, der Empiriker für weiser als derjenige, welcher bloss irgend welche Sinneswahrnehmung hat, der eine hervorbringende Wissenschaft Innehabende (*τεχνίτης*) für weiser als die Empiriker, der Architekt für weiser als der Handwerker, die betrachtenden Wissenschaften für weiser als die hervorbringenden."

Statt für die Interpolation spricht vielmehr Z. 29 für die 982, a, 13
Richtigkeit von *τῶν αἰτίων*.

τὰς ὑπολήψεις τοιαύτας καὶ τοσαύτας = so hohe Vorstellungen in so grosser Anzahl! Bei hohen Vorstellungen von etwas ist 6 eine hohe Zahl. 20

„τὰ πρῶτα" ist 982, b, 2 durch den Zusatz *καὶ τὰ αἴτια* erklärt. Die „ersten Ursachen", d. h. die höchsten (letzten) Ursachen sind „am meisten wissbar" nach Aristoteles, an sich, ihrer Natur nach (*φύσει*) nämlich am meisten wissbar, womit nicht gesagt ist, dass sie *πρὸς ἡμᾶς* das Erste und Gewisseste, dass sie für den dem begrifflichen Erkennen fern Stehenden leicht zu erkennen seien; vielmehr ist „das Allgemeinste, weil am weitesten von der Sinneswahrnehmung entfernt, für die Menschen am schwersten zu erkennen", schwerer als jedem seine Kappe oder des Nachbars böser Fritz. 26

Zu *οἷον ἀριθμητικὴ γεωμετρίας* vgl. das S. 90 Gesagte. 28

καὶ περὶ ἄστρων (= und über die Gestirne) hat einen 982, b. 16
guten Sinn und ist nicht zu streichen.

ὁ φιλόμυθος φιλόσοφός πώς ἐστιν = der Freund der Sage 18
ist gewissermassen Philosoph! Bei der andern Lesart hätte *πώς* keinen Sinn.

ἀλλ' ὥσπερ ἄνθρωπος, φαμέν, ἐλεύθερος κτλ. = „vielmehr, 25 ff.
sagen wir, wie der Mensch frei (ist), der um seiner selbst und nicht um eines andern willen da seiende, so (ist) auch diese allein die frei seiende unter den Wissenschaften". Also kein Kom[illegible]nach *αὕτη*.

τὴν τοιαύτην (sc. *ἐπιστήμην*) bezieht sich [illegible]*ὸς* (Z. 8). 983, a, 9
Vgl. das zu 1075, a, 22 Gesagte.

Der Dativ *τοῖς τεθεωρηκόσι* gehört zu *ταὐτόματα* im Sinne 14
von: „für diejenigen, welche u. s. w.", „nach dem Urteil solcher,

welche". Der ganze Satz lautet deutsch so: „Alle beginnen mit der Verwunderung, dass die Dinge sich so verhalten, z. B. die in den Augen derjenigen, die die Ursache (der Bewegung) noch nicht gesehen, sich selbst bewegenden von den zur Schau ausgesellten und mit Verwunderung angeschauten Dingen, oder dass sichs so verhalte, bezüglich der Sonnenwende oder der Inkommensurabilität des Durchmessers". Vgl. Soph. Ant. 1161: *Κρέων γὰρ ἦν ζηλωτός, ὡς ἐμοί, ποτέ.*

16 „Aristoteles spricht von der Inkommensurabilität des Durchmessers; man könnte dies auf den Durchmesser des Kreises beziehen; indes beziehen es bewährte Erklärer, wie Trendelenburg, auf den Durchmesser des Rechteckes. Dann muss dies aber auf das Rechteck mit gleichen Seiten (Quadrat) beschränkt werden, denn für das ungleichseitige Rechteck gibt es Fälle der Kommensurabilität; so hat das Rechteck, dessen eine Seite 3 Zoll, die andere 4 Zoll lang ist, einen kommensurabeln Durchmesser von 5 Zoll". So v. Kirchmann, Erl. 18. Es ist eben trotz der „bewährten Erklärer" hier an die Diagonale des Rechtecks, resp. des Quadrats nicht zu denken, sondern an den Durchmesser des Kreises. Die *συμμετρία τῆς διαμέτρου*, das *μετρεῖσθαι τὴν διάμετρον* ist bei Aristoteles das stehende Beispiel für etwas Unmögliches und für ein falsches Urteil. Ohne Einschränkung bezeichnet Aristoteles z. B. 1047, b, 12 die Messung des Durchmessers als etwas Unmögliches — die Messung nämlich mit einem und demselben einheitlichen Mass, mit dem auch die Peripherie messbar wäre. Die Stelle 1053, a, 17 f. zwingt nicht, an unserer und den übrigen bezüglichen Stellen an die Diagonale eines Rechtecks zu denken; es ist das dort Gesagte so zu verstehen: „und wie der Durchmesser [in seinem Verhältnis zur Peripherie] durch zwei Masse [ein Ganzes nämlich und einen Bruch] gemessen wird, sowie auch [eventuell] die Seite [im Verhältnis zu einer ungleichen zweiten Seite] und alle Grössen [im Verhältnis zu andern ungleichen Grössen]".

28 f. Das Wesen (*τὸ τί ἦν εἶναι*) ist das Prinzip der Akte, und darum wird „das Warum zurückgeführt auf den letzten Begriff", d. h. auf den Begriff der untersten Art, der das Betreffende angehört; „Ursache und Prinzip aber ist das erste Warum", das an sich, der Natur nach (*φύσει*) erste natürlich (die Gottheit), da sich's hier um die ersten Ursachen handelt.

τὴν καλουμένην — ποιητῶν: „wofür sie den Styx der Dichter als Bezeichnung gebrauchten". Es ist *τῶν ποιητῶν*, wie man sieht, am Platz. 983, b, 32

Da Hippon auch, wie Thales, das Wasser für den Grund aller Dinge erklärte, so war er mit Thales zu nennen; aber, meint Aristoteles, wegen der Wohlfeilheit seines Denkens dürfte ihm unter den aufgezählten Philosophen kein Platz gebühren. Die Sternchen Christs waren offenbar nicht am Platz. 984, a, 3 ff.

καὶ τῶν κακῶν τὸ κακόν kann ganz gut stehen bleiben. 985, a, 10

μηχανῇ: „wie ein Werkzeug". 18

Nach *κινὸν* hatte ich in meinem Exemplar *ἧσσον* eingesetzt. In der That ist das synonyme *ἔλαττον* ausgefallen. Vgl. Theophrast bei Simplicius, Phys. 28, 11 ff, worauf Zeller neuerdings verwiesen. 985, b, 9

Statt *πρῶτον* (mit *T*) hätte ich lieber *πρῶτοι* (mit A^b *E*) aufgenommen. Letzteres hat einen guten Sinn. Bender übersetzt: „Diese befassten sich mit der Mathematik und waren die ersten, welche diese Wissenschaft weiter entwickelten". 24

ἔτι δὲ κτλ. passt ganz schön in den Zusammenhang und entpricht dieser speziellen Hervorhebung der „Eigenschaften und Verhältnisse der Musik" die Bezeichnung des ganzen Himmels als einer Harmonie im Hauptsatze. Z. 32 ist *ἐπειδή* zu lesen nicht *ἐπεὶ δή*. Wir haben von *ἐπεὶ δὲ τούτων* (Z. 26) an eine längere Periode vor uns, in welcher die mit *ἐπεὶ* eingeleitete objektive Begründung durch den Inhalt des Partizipialsatzes ergänzt wird, worauf dann die näher zum Hauptsatze gehörende subjektive Begründung mit *ἐπειδή* folgt. 31 f

Dass zwischen *χάριν* und *ἐπεχόμεθα* die Partikel *νῦν* ausgefallen, wie Christ vermutet, ist wahrscheinlich. 986, a, 13

Mit Recht folgte Christ hier A^b; das Gerade ist das Unbegrenzte. Vgl. 990, a, 9. 18 f.

Zeile 10 und 16 sind mit *τινες* und *οὗτοι* die Eleaten gemeint. 986, b, 10 16

Die Tilgung von *τιθέντων* gar nicht notwendig. *τοσαῦτα παρειλήφαμεν*, von den ersten als ein körperliches Prinzip aufstellenden . . .; von einigen sodann als ausserdem noch das Prinzip der Bewegung aufstellenden (= indem sie aufstellten). 987, a, 8

καὶ τὸ ἓν ist an seinem Platz; das Begrenzte und das Unbegrenzte sind *στοιχεῖα* = *ὕλη*, das Eins aber ist das der *ὕλη* gegenüberstehende Prinzip. Vgl. 986, a, 17 ff. 16

Ist der Begriff des Doppelten und der der Zweiheit identisch, so muss das Eins vieles sein. Das Doppelte als Zweiheit ist nämlich = 2 = 1 + 1; nun ist aber das Doppelte auch 4, 6, 8, 10 u. s. w., es wäre also nach der Voraussetzung 2 = 4, 6, 8, 10 u. s. w., folglich 1 = 2, 3, 4, 5 u. s. w.

987, b, 6 *τινός* kann ganz gut stehen bleiben; „die Begriffsbestimmung habe andere Dinge und nicht etwas vom Sinnlichen (etwas im Sinnlichen Gegebenes) zum Gegenstand; denn unmöglich kann der allgemeine Begriff auf etwas im Sinnlichen Gegebenes gehen".

7 Die Bekkersche Lesart lautet hier: *οὗτος μὲν οὖν τὰ τοιαῦτα.* Nach meiner Ansicht muss es entweder heissen: *οὕτως οὖν τὰ μὲν τοιαῦτα* oder, nach A^b, wie Aristoteles wohl geschrieben haben wird: *οὕτως τὰ μὲν οὖν τοιαῦτα.*

8 *εἶναι* nach *ταῦτα,* was Christ vermutet, möglich.

12 *τοὔνομα μεταβαλών* kann ganz gut stehen bleiben.

14 *τῶν εἰδῶν* hinter *μεθέξει* (Z. 12) zu versetzen, wie Jackson vorschlägt, wäre möglich, ist indes nicht notwendig; ich kann mir auch hier und dort in Gedanken die entprechende Ergänzung machen.

22 Offenbar (vgl. das zu 991, b, 18 Gesagte, auch 1080, b, 12) ist so zu lesen: *τὰ εἴδη εἶναι, τοὺς ἀριθμούς.* Es sind durch die Apposition die Ideen als Idealzahlen bezeichnet.

34 Zeller sieht (vgl. „Archiv für Geschichte der Philosophie" II, 261) in *ἔξω τῶν πρώτων* eine auf Missverständnis beruhende Glosse. „Nach Aristoteles", meint er, „hat Platon die Zahlen überhaupt in der angegebenen Weise konstruiert". Ja, ja, das wird auch hier gar nicht geleugnet. Geleugnet wird nur, dass diese Konstruktion bei den „ersten" Zahlen (die Ideen sein sollen) eine natürlich und vernünftig sich machende sei. Über die Platonische Konstruktion der „ersten" Zahlen spricht Aristoteles ausführlich *M* 7, und *N*, 3. 1091, a, 8 f. nennt er diese Konstruktion ein langes Gerede, vergleichbar dem von Sklaven, wenn sie, sich ob eines Fehlers entschuldigend, nichts Vernünftiges vorzubringen wissen. „Man meint aber auch", setzt er hinzu, „die Elemente selbst, das Grosse und das Kleine schreien zu hören ob der Gewalt, die sie erleiden; denn sie könne auf keinerlei Weise die Zahl hervorbringen ausser eben die auf einmal verdoppelte (= die durch Multiplikation mit 2 entstehende)".

„Indessen verhält sich's umgekehrt; dass sich's nämlich 988, a, 1 f. (*γὰρ*) so (wie Platon meint) verhalten sollte, ist nicht wohl begründet". Wie man sieht ist keineswegs statt *γὰρ* hier *ἄρ'* zu setzen, wie Susemihl will.

Die Worte *λέγω δὲ — ἀέρα* unterbrechen den Zusammen- 988, b, 31 f. kang keineswegs, sind also nicht zu streichen. Der Akkusativ ist durch *λέγω* bedingt; es könnte auch der Genitiv stehen.

ἢ ἄλλο χρῶμα kann stehen bleiben. 989, b, 8

τοῖς νῦν φαινομένοις μᾶλλον: „etwas, was nahekommt dem, 20 was die Späteren sagen, und der heutigen lichtvolleren Darstellung der Sache" (vgl. 1069, b, 20 f.). Es ist *φαινομένοις* das Passiv von *φαίνω* = klar machen, erkennen lassen.

σχεδὸν κτλ.: „denn es ist so ziemlich nur das einschlägige 22 f. Seiende u. s. w." Vgl. das zu 10.5, a, 22 Gesagte.

Die Worte *καὶ τὰ πάθη καὶ τὰ ἔργα* sind nicht zu streichen. 990, a, 1

Vgl. das zu 986, a, 18 f. Gesagte. 9

Vgl. 1079, a, 2 ff. Die Stelle ist offenbar hier wie dort so 990, b, 6 ff. zu lesen: „denn überall gibt es etwas Gleichnamiges, auch abgesehen von den Substanzen von dem übrigen (dem Accidentellen), wovon es eine das viele zusammenfassende begriffliche Bezeichnung (ein Eins in dem vielen) gibt, sowohl beim Diesseitigen als auch beim Ewigen". *καθ' ἕκαστον* (im einzelnen, überall) ist nicht von den Einzeldingen, sondern von den Arten der Einzeldinge zu verstehen. Vgl. 1028, b, 23 f., wo von Speusippos gesagt wird, dass er „Prinzipien aufstelle für jede Substanz", und dann exemplifizierend hinzugefügt wird: „eines für die Zahlen, ein anderes für die Grössen und dann eines für die Seele". — Zwischen *ἐστι καὶ* ist ein Komma zu setzen statt des Kolon. — Das *τε,* resp. die beiden *τε* sind unpassende Zuthaten.

Statt *δείκνυμεν* (mit *E*) ist *δείκνυται* (mit A^b) zu lesen 9 und so überhaupt an allen den Stellen, nach welchen sich Aristoteles noch zu den Platonikern zählen würde, die Verbalendung zu ändern; so gleich Z. 11, 18, 23 u. s. w. Vgl. darüber S. 30 f.

οἱ ἀκριβέστεροι τῶν λόγων: „die genaueren Erörterungen 15 (Darstellungen)".

Hier ist *φαμεν* richtig (und auch 1079, a, 12 zu setzen 16 statt *φασι*), nicht aber in dem Sinne, als ob Aristoteles im Sinne

der Platoniker spräche. Den Verhältnisbegriffen erkennt niemand eine selbständige Realität zu.

19 *οἱ λέγοντες τὰ εἴδη* ist nicht zu streichen.

20 f. *τὴν δυάδα πρώτην* und (1079, a, 16) *πρῶτον τὴν δυάδα* ist beides gleich richtig. Aus *πρώτην* ergänzt sich in Gedanken je *πρῶτον* zu *ἀριθμόν* und zu *πρός τι* und hängt von dem zu ergänzenden letzteren *πρῶτον* der Genitiv *τοῦ καθ' αὑτό* ab. Die hier gemeinte *δυάς* ist nicht die *ἀόριστος δυάς*. Letztere ist nach Platons Idealzahlentheorie Element oder Prinzip. Aus dem Eins und der *δυὰς ἀόριστος*, dem „Grossen und Kleinen", gehen die Idealzahlen hervor, und zwar zuerst die Zweiheit (vgl. 1087, b, 7 ff und 999, a, 8). Gemäss ihren Lehren über die Ideen aber, meint Aristoteles, hätten die Platoniker zuerst die Zahl als das Allgemeine aus den Prinzipien hervorgehen lassen müssen, nicht das Besondere, die Zweiheit. Vgl. dazu 1087, b, 21 ff. — Das Relative (der Verhältnisbegriff) ist früher als das für sich Seiende (das Substanzielle), wenn z. B. nach Platon die Gleichheit eine Idee ist.

30 f. *ἑκάστου ἕκαστον* könnte es heissen; das Subjekt ergänzt sich indes von selbst in Gedanken.

34 f. *οὐσία* kollektiver Singular, wozu vgl. 991, a, 13 — *ταὐτὰ κτλ.*: „es muss aber das nämliche hier wie dort Substanz bedeuten" = das sein, was man unter Substanz versteht.

991, a, 3 4 *ἔσται τί κοινόν*: „dann wird etwas Gemeinsames sein".

Bei den „vielen, aber unvergänglichen Zweiheiten" ist an je zwei Himmelskörper zu denken.

εἶναι nach *δυὰς* war nicht aufzunehmen, weder hier, noch 1079, a, 35; es müsste ja *δυάδα* heissen. — Zu *αὐτῆς* ist in Gedanken *τῆς δυάδος* zu ergänzen. Es ist damit die Idealzahl, die Zweiheit-an sich gemeint, während *„τῆς τινος"* auf die Zweiheit von irgend etwas, z. B. von Gänsen, Menschen, Himmelskörpern geht.

Susemihl tadelt es mit Recht, dass Christ hier einen neuen Absatz gemacht. „Eher, meint er, wäre ein solcher 990, b, 17 bei *ὅλως τε* am Ort. 990, b, 17 *ὅλως τε* – 991, b, 9 *νῦν* nimmt den vorangehenden Abschnitt 990, a, 34 — b 17 in teilweise chiastischer Ordnung nochmal auf, so dass das erste Stück etwas Neues bringt, während das zweite 990, b, 22 *ἔτι δὲ* - 991, a, 2 *πολλῶν* auf das schon 990, b, 8 ff. *ἔτι κτλ.* Bemerkte und das dritte 991, a, 2 *εἰ* — 8 *αὐτῶν* speziell auf den *τρίτος ἄνθρωπος* 990, b, 17 zurückkommt, das vierte 991, a, 8 *πάντων* — b, 9 *νῦν* das 990, a, 34 — b, 8 Behauptete näher begründet". Nun, ganz so ist es doch nicht, wie Susemihl meint. Wir haben von 990, a, 3 — 991, b, 8 eine einfach fortlaufende Widerlegung der Platonischen Ideenlehre und wird da keineswegs von 990, b, 17 an im Vorhergehenden Gesagtes wieder aufgenommen. Das erste Stück „bringt Neues", nimmt also dieses nicht nochmal auf. Susemihl fasst ferner mit Unrecht 990, b, 22 — 991, a, 2 als ein eigenes „Stück". Einmal ist da nur bis 990, b, 27 von Ideen dessen, was nicht Substanz, die Rede, und zwar nicht in einem selbständigen Satze, nicht um dieses Gedankens selber willen; das *ἔτι δὲ* am Anfang geht lediglich auf den Z. 27 mit *δὲ* eingeleiteten Hauptgedanken, dem das Voranstehende, mit *μὲν* (= zwar, obgleich) eingeführt, untergeordnet ist und nur als Kontrast dient. Die Ausführung aber, dass nach innerer Notwendigkeit und nach dem, was man über die Teilnahme der Dinge an den Ideen voraussetze, es nur substanzielle Ideen von Substanzen gebe, dass, wenn die Wesensform in den Ideen und in den an den Ideen teilnehmenden Dingen dieselbe ist, dann (nach den Voraussetzungen der Ideenlehrer) ein Gemeinsames als Drittes über diesen diesseitigen und jenseitigen Substanzen stehen müsse (also Ideen jenseits der Ideen und damit der regressus in infinitum), diese Aristotelische Ausführung ist doch nicht eine blosse Wiederaufnahme von 990, b, 17, wo am Schlusse der Ausführung über für die Existenz der Ideen beigebrachte Beweise gesagt wird, dass Platon in seinen genaueren Erörterungen (Darstellungen) einerseits Verhältnisbegriffe (so das Gleiche und Ungleiche) zu Ideen mache, anderseits (im Parmenides) vom dritten Menschen spreche (als einer Idee nämlich). Auch der Nachweis, dass die Ideen, auch als Substanzen, nichts erklären, weder zur Erkenntnis noch zum Sein und zum Werden der Dinge etwas beibringen, ist keine blosse Wiederaufnahme von 990, a, 34 — b, 8, wo einfach konstatiert ist, dass die Ideenlehrer, indem sie die Ursachen der diesseitigen Dinge zu erfassen suchten, in unbegreiflicher Weise die Existenzen vervielfältigten, für alles Gleichnamige, auch das Nicht-Substanzielle, Ideen setzend.

οὐδὲ (auch nicht) kann es mit Beziehung auf das Voran- 12
stehende ganz wohl heissen, so dass dann Z. 14 *οὔτε* anakoluthisch nachfolgt. Derselbe Fall findet sich 1066, b, 34 f. und in umgekehrter Ordnung (*οὔτε — οὐδὲ*) 1059, b, 16. 18.

23 γὰρ (ja) oder τε (dazu), beides möglich. Wahrscheinlich hat Aristoteles selbst bei Herübernahme dieses Abschnitts aus *M* die Änderung vorgenommen.

31 Für die von Zeller und Susemihl gewünschte Interpunktion (*γένος, ὡς γένος, εἰδῶν*) spricht die Deutlichkeit. — Die Lesart *τῶν ὡς γένους εἰδῶν* ist auch möglich, die Änderung wahrscheinlich wieder von Aristoteles selbst.

991, b, 15 *αὐτοὶ οἱ ἀριθμοὶ*: „die Zahlen für sich selbst (allein)".

18 „so wird auch die Idealzahl (*ἡ ἰδέα ἀριθμός*) zu gewissem anderen zu Grunde Liegendem gehören" = Idealzahl von gewissem anderen zu Grunde Liegendem sein.

19 Zu *εἴτε — μή* vgl. 1084, a, 12 ff.

20 Nach Zeller wäre *οὐδ' — ἀριθμός* eine „nicht in den Text gehörige Paraphrase des vorangehenden *καὶ οὐκ ἀριθμός*". Dieses *καὶ οὐκ ἀριθμός* stellt vielmehr lediglich von der Idee des Menschen in Abrede, dass sie Zahl sei, während in unserem Satze allgemein ausgesprochen wird, dass es überhaupt keine für sich existierende Idealzahl gebe, wie das *τις* und das *διὰ ταῦτα* (deshalb = weil die Dinge und die Ideen der Dinge Zahlenverhältnisse gewisser Substrate darstellen) zeigen. Es ist hier *ἔστα* nicht Kopula, sondern vollständiges Prädikat (= „wird existieren").

22 f. Ich würde *τῶν ἐν τῷ ἀριθμῷ* (A^b) aufgenommen haben (statt *τῶν ἐναρίθμων*), auch wegen des folgenden *οἷον ἐν τῇ μυριάδι*.

29 f. *ἃ πῶς κτλ.*: „aber wie oder aus welchen Prinzipien sollen diese entstehen? oder warum sollen sie in der Mitte zwischen dem Diesseitigen und den Ideen sein?"

992, a, 1 f. Die Antwort auf die Frage, weshalb die durch Addition entstandene Zahl, die Zahl trotz der in ihr zusammengefassten Einheiten ein Eins sei (und nicht ein blosses Aggregat), s. 1084, b, 20 ff.

4 f. *καὶ γὰρ κτλ.*: „auch von diesen nennt jeder nicht das Gemeinsame Element, z. B. den Körper, sondern u. s. w." Es ist an unserer Stelle *στοιχεῖον* nicht „Prinzip", sondern „Element" im Sinne eines materiellen Bestandtheils (vgl. 1041, b, 30 f. und das zu 987, a, 16 Bemerkte), während anderwärts allerdings *στοιχεῖον* auch = *ἀρχή, οὐσία* im Sinne des Formprinzips ist, in welchem Falle eben (vgl. 1070, b, 22 ff.) *στοιχεῖον* als Element im Sinne des Immanenten, des Bestandteils überhaupt (nicht des materiellen Bestandteils) zu fassen. Zur ganzen Stelle ist 1084, b, 18 ff. zu vergleichen, wo

das hier kurz Angedeutete weiter ausgeführt wird. — Die Anmerkung 4 bei Bender ist zu streichen.

15 Zweifellos *καὶ στενὸν καὶ τὸ βαθὺ*!

19 ff. *ἔτι αἱ στιγμαὶ κτλ.*: „Aus was sind ferner die Punkte darin vorhanden (= sind sie in der Linie und aus was sind sie)? Diese Gattung (= Art von Existenzen) wollte zwar auch Platon nicht gelten lassen, als bloss auf einer geometrischen Annahme beruhend, aber er nannte sie den Anfang der Linie und stellte anderseits oft die unteilbaren Linien auf (= sprach oft von den Punkten als unteilbaren Linien: vgl. 1084, b, 1)".

29 ff. *ὅπερ ταῖς κτλ.*: „wovon wir sehen, dass es für die (hervorbringenden) Wissenschaften Ursache sei". Das 996, a, 29 ff. über die Mathematik Gesagte ist natürlich hier als etwas Selbstverständliches vorausgesezt. — Mit Recht hat Christ *διὸ* in *δι' ὃ* geändert.

992, b, 4 *οἷον κτλ.*: „so z. B. das Grosse und das Kleine". Andere dergleichen Gegensätze sind (vgl. 1087, b, 16 ff.) das viele und wenige, das mehr und weniger.

14 Mit Recht fordert Susemihl hier die Tilgung des Komma nach *ἀριθμούς*. Durch den Zusatz *μετὰ τοὺς ἀριθμοὺς* („nach den Idealzahlen") werden die *μήκη* u. s w., von denen hier die Rede, als die idealen im Unterschiede von den mathematischen bezeichnet.

24 Die Elemente von allem durch eine Wissenschaft (vgl. Z. 29 und 993, a, 7 f.), die der unsinnlichen Ideen und ihrer Elemente zu erlernen ist nicht möglich. Dagegen lässt sich nicht „die Aristotelische Unterscheidung zwischen demonstrativer und induktiver Erkenntnis kehren", wie Zeller (S. 298, 9) meint. Nach Aristoteles erlernt man die einzelnen Wissenschaften und damit die Elemente der betreffenden Dinge nach und nach, und demonstratives und induktives Erkennen besteht nach ihm nicht in Abstraktion von einander. „Wer sinnlicher Wahrnehmung nicht obliegt, der lernt und versteht nichts nach Aristoteles (De an. 432, a, 7 f.).

31 „Und doch gehört zu allem Lernen, dass man entweder alle (betreffenden) Vorkenntnisse oder doch einige hat".

993, a, 2 f. *πῶς κτλ.*: „wie soll man erkennen, woraus etwas besteht, und wie soll dies klar gemacht werden [wenn nämlich keine Kenntnis des einzelnen, der besonderen Elemente und Prinzipien, vorausgeht]?"

5 Mir scheint „*καὶ α*" an seinem Platz, weil es *ζα* heisst, nicht *ζήτα*, und dieses *ζα* als *συλλαβή* bezeichnet ist.

8 Es muss *ταὐτὰ* heissen (statt *ταῦτα*), wie auch Susemihl sieht, der auch anführt, dass Alexander, Bessarion und Schwegler so gelesen.

11 f. Die Worte *ὥσπερ — στοιχείων* sind an ihrem Platz, gehören in den Zusammenhang: — „wenn allem dieselben Elemente zu Grunde liegen sollen, wie die zusammengesetzten Laute aus den bekannten [24] Buchstaben bestehen".

16 *τε* kann stehen bleiben: *νέα τε οὖσα καὶ τὸ πρῶτον* (*οὖσα*) = „da sie noch jung war und zum erstenmal auftrat".

καὶ σαρκὸς καὶ τῶν ἄλλων ἕκαστον εἶναι αἴτιον τὸν λόγον ἢ μηδενός, das ist allerdings der Sinn; es kann aber auch gesagt werden, die formale (begriffliche) Ursache, der *λόγος* einer Sache sei diese Sache, was in dem überlieferten Text geschieht.

993, b, 28 Die Streichung des zweiten *ἀεὶ* ist gar nicht notwendig; das folgende *οὐ γὰρ ποτὲ* scheint es sogar vorauszusetzen.

994, a, 18 *μέχρι τοῦ νῦν*: „bis auf das jetzige (Glied)" — exclusive nämlich: vgl. 998, b, 29. Warum soll denn das zu streichen sein?

23 Es muss wohl heissen: *εἰ μὴ κτλ.*: „wenn es nicht in dem Sinne von *τόδε μετὰ τόδε* gebraucht wird".

25 Offenbar ist das zweite *ὡς* zu accentuieren: „So also lassen wir aus einem Knaben einen Mann werden, wie u. s. w."

27 „*τι* om. A^b E", sagt Christ; es ist dieses *τι* auch gar nicht am Platz, da *γένεσις* und *τὸ γιγνόμενον* das Subjekt zu *ἔστι μεταξύ* sind.

994, b, 1 Die Konjektur Christs „*ὃ ἔστι μετὰ*" ist ausgezeichnet: „denn (hier) wird aus dem Werden nicht das Werdende, sondern das, was es ist nach dem Werden". Der Knabe wird nicht, sondern das wird, was er nach dem Werden ist. Es ist also *ὅ* Prädikat.

10 *τὸ* (A^b E) ist das Natürliche.

16 *γὰρ* ist an seinem Platze: „dies nämlich ist das Ende (Ziel)". Vgl. 1022, a, 6.

7 ff. *ἀλλὰ μὴν κτλ.*: „Aber auch das begriffliche Wesen kann nicht zurückgeführt werden auf eine andere Definition, die mehr wäre dem Begriff nach (= das betreffende begriffliche Wesen besser zum Ausdruck brächte). Denn immer hat [bei solcher Voraussetzung] die vordere (= die nach vorn zu, wohin zurückgegangen wird, sich ergebende) mehr statt, die im Rücken gelassene hat nicht statt (= ist nicht die Definition der betreffenden Sache); wo es aber

das Erste (= das an sich Erste, zu dem zurückgegangen werden soll) nicht gibt, da gibt es auch nicht das (sich daran anschliessende) Zweite u. s. w." — so dass also eine Definition, resp. ein durch die Definition zu bestimmendes begriffliches Wesen gar nicht möglich wäre. *ἀεὶ* könnte stehen nach *ἀνάγεσθαι* oder *ἐνδέχεται*, ergänzt sich aber auch leicht von selbst nach dem Vorhergehenden. — Dem *ἀεί τε* entspricht (anakolutisch) *οὗ δὲ*. — Statt *οὔκ ἐστιν* ist zu lesen *οὐκ ἔστιν*.

20 ff. *ἔτι κτλ.*: „Auch das Wissen wird aufgehoben durch solche Voraussetzung; es ist ja nicht möglich, zu wissen, bevor man zu dem [der Art nach] nicht mehr Teilbaren gelangt". Zum (Begriff des) nicht mehr Teilbaren könnte man aber bei jener Zurückführung der Definition ins unendliche nie gelangen. — *ἄτομα* ist hier offenbar = *ἄτομα εἴδει* (vgl. 995, b, 29 und 998, b, 16), wobei übrigens nicht an die Individuen als Individuen gedacht ist, sondern an das je durch die bezüglichen Individuen in ihrer Gesamtheit repräsentierte *ἄτομον εἶδος* (vgl. 1034, a, 8 und 1059, b, 36). Die *ἄτομα εἴδη* haben Dasein in den *ἄτομα εἴδει*.

23 Das so Unendliche (Unbegrenzte, Unbestimmte: *τὰ οὕτως ἄπειρα* kann man auch nicht erkennen.

25 f. Wer bei der (der Teilung nach) unendlichen Linie, d. h. bei der (wenigstens in Gedanken) ins unendliche teilbaren Linie ans Ende kommen, sie als Ganzes fassen will, darf nicht beim Zählen der unendlich vielen Teile sich aufhalten, sondern muss über diese in Gedanken sich ergebenden unendlich vielen Teile der Linie als blosse Möglichkeiten hinwegschreiten. — Auch die Materie ist ein *ἄπειρον*, ein Unbegrenztes, Unbestimmtes, mit dessen Erkenntnis man nicht zu Ende kommt; sie ist (vgl. 1036, a, 8) an und für sich unerkennbar, man kann sie nur erkennen in einem sich Verändernden (*ἐν κινουμένῳ*), resp. in den bestimmten ineinander übergehenden Gegensätzen, denen sie zu Grunde liegt.

27 f. „Nichts kann unendlich sein (= als Unendliches ein abgeschlossenes wirkliches Sein haben); widrigenfalls wäre das begriffliche Wesen des Unendlichen" — das über das Werden nicht hinauskommt (vgl. 1048, b, 14 ff.) - „nicht das Unendliche", während doch notwendig (vgl. 1031, b, 12 f.), wie das Gute und das begriffliche Wesen des Guten, das Schöne und das begriffliche We-

sen des Schönen u. s. w., so auch das Unendliche und das begriffliche Wesen des Unendlichen eins sein müssen.

30 f. *τὸ ἄπειρον κατὰ τὴν πρόσθεσιν*: „das Unendliche der Hinzusetzung (Addition) nach — im Gegensatz zum Unendlichen nach der Teilung: vgl. Z. 24 und dazu Phys. 207, a, 21 ff.

995, a, 7 *δέχομαι* hat in der Bedeutung „einem beistimmen, jemands Meinung annehmen" den Genitiv. Vgl. Plat. de rep. p. 329 *E* und anderwärts.

19 f. *καὶ εἰ κτλ.* Dass diese Worte von 995, b, 5 herübergenommen seien, hat eben Alexander auch nur gemeint. Aristoteles nimmt von dem Gedanken, dass mit der Natur immer Materie verbunden sei, am Schlusse dieser Einleitung in die Metaphysik Anlass, andeutungsweise dem Gegenstande der Physik den der Metaphysik gegenüberzustellen. Wenn wir uns die Frage beantworten, was die Natur sei, so wird uns klar, was der Gegenstand der Naturwissenschaft sei, dass sie nämlich nur eine einzelne Gattung des Seienden zum Gegenstande habe (1005, a, 34), nur dasjenige Seiende, welches das Prinzip der Veränderung in sich hat (1025, b, 27. 1064, a, 31), und dass darum ihr so wenig als der Geometrie oder Arithmetik es zukommt, das Seiende als Seiendes zu betrachten (1005, a, 27 ff.), dass solche Betrachtung vielmehr Sache des das unveränderliche und ewige Sein Gottes, des Grundes alles übrigen Seins, zum besonderen Gegenstande habenden Metaphysikers sei. Das Seiende als Seiendes erkennen, heisst aber, es aus seinen Ursachen und Prinzipien erkennen, und so ist es Sache einer Wissenschaft, die Ursachen und Prinzipien zu betrachten, auch die Prinzipien des Beweisverfahrens (*Γ* 1 ff.), Sache der Metaphysik nämlich. —

995, b, 5 ff. Mit Recht hat Christ das Komma nach *διηπορήσαμεν* entfernt. Der Satz ist so zu übersetzen: „Die erste zu lösende Frage ist die, ob die Untersuchung der Prinzipien, von welchen wir unter Erörterung der bezüglichen Schwierigkeiten gesprochen haben, Sache einer Wissenschaft ist oder mehrerer, und ob u. s. w."

11 Mit Recht änderte Christ *εἴτ'* in *εἴ τ'*

21 *καὶ ταυτότητος* ist sachlich ganz an seinem Platz. Die *ταυτότης* und die *ἐναντιότης* stehen sich in einem *γένος* gerade so gegenüber wie überhaupt *ταὐτόν* und *ἕτερον*. Vgl. 1058, a, 6 ff. und dazu 1018, a, 7 ff.

ὅσα ἐπὶ τοῖς ἀτόμοις λέγεται: „(diejenigen Gattungen), welche bei dem (der Art nach) nicht mehr Teilbaren ausgesagt werden. Vgl. das zu 994, b, 20 ff. Gesagte.

μᾶλλον ἔστι (mit Gomperz, vgl. Praefatio, p. XVIII)! — 31
„ob der Begriff „lebendes Wesen" oder der Begriff „Mensch" Prinzip ist und in höherem Grade ist neben (= abgesehen von) dem Einzelding".

Dass das Gute, der Zweck und das Warum keine Stelle 996, a, 27 f.
habe im Unbewegten, ist aporematisch gesagt. Das nämliche lesen wir auch 1059, a, 35 ff., hier aber mit dem Zusatz, dass das Gute dem praktischen Gebiet angehöre. Das „erste Bewegende" in diesem Sinn (1059, a, 38) gibt es freilich nicht im Unbewegten, weder im Mathematischen noch in dem unveränderlichen Ewigen. Gleichwohl ist in letzterem das Warum, das Gute und an sich Wünschenswerte, wie *Λ* 7 zeigt. Es ist eben zu unterscheiden zwischen *ἀγαθόν* und *ἀγαθόν* Gegenstand des Begehrens ist nach De an. *Γ*, 10. 433, a, 29 f. *τὸ ἀγαθόν, οὐ πᾶν δέ, ἀλλὰ τὸ πρακτὸν ἀγαθόν· πρακτὸν δ' ἐστὶ τὸ ἐνδεχόμενον καὶ ἄλλως ἔχειν.* Das Gute dagegen, das Gott ist, ist nach *Λ* 7 ein *οὐκ ἐνδεχόμενον ἄλλως ἔχειν*, ein *ἁπλῶς ἀναγκαῖον*. Etwas mit dem Guten Verwandtes ist auch in dem Mathematischen, das *καλόν* nämlich, sofern (1078, b, 1) die mathematischen Wissenschaften genaue Bestimmungen geben über die Hauptarten des Schönen, Ordnung, Symmetrie und Bestimmtheit.

καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις (= auch sonst)" geht auf das Acciden- 996, b, 19
telle, d. h. auf das einem Gegenstande an und für sich Zukommende im Unterschiede von der Substanz. — *καὶ ὧν* = *καὶ ἐν τούτοις ὧν*: „auch bei dem, wofür es Beweise gibt". Das Was, die Begriffsbestimmung kommt nämlich (vgl. 1030, a, 18 ff.) nicht bloss der Substanz zu, sondern auch den übrigen Kategorien, dem Qualitativen, Quantitativen u. s. w.

„*ἄλλης*" — als die im Voranstehenden vorausgesetzten, 24
ἡ τοῦ τέλους (Z. 12), *ἡ τῆς οὐσίας* (Z. 14) u. s. w. Diese „*ἄλλη*" hat alle diese Ursachen (causarum harum unamquamque) zu betrachten.

ποτέραν χρὴ κτλ.: „welche [die das Wesen erkennende, die 32 ff.
Geometrie oder welche andere] muss man die jetzt gesuchte nennen? Dass sie (die Axiome, resp. ihre Erörterung) einer Wissenschaft angehören, ist nicht vernunftgemäss; denn warum sollte die Er-

kenntnis dieser Sätze [z. B.] der Geometrie oder irgend einer andern ganz besonders zukommen?"

997, a, 5 ff. *εἰ δ' ἀποδεικτικὴ κτλ.*: „Soll es in Betreff derselben eine beweisende Wissenschaft geben, so muss irgend eine Gattung gegeben sein, sodann die (zu beweisenden) Beschaffenheiten (Eigenschaften) und die Axiome hiefür. Denn eine Beweisführung von allem (= eine allgemeine, von allem geltende) kann es unmöglich geben. Denn u. s. w."

15 Mit Recht bemerkt Susemihl, dass Christ mit *ὅλως* einen neuen Absatz hätte beginnen sollen, ebenso auch Z. 25 mit *ἔτι δὲ*, 999, b, 24 mit *ἔτι δὲ* und 1003, a, 6 mit *ταύτας*, während 1000, b, 21 mit *ὅτι μὲν οὖν* keiner zu machen war.

19 *καθ' αὑτὸ*, resp. *καθ' αὑτὰ* ergänzt sich hier wie Z. 24 in Gedanken von selbst; Z. 20 steht es. So heisst es z. B. auch Anal. post. I, 2. 71, b, 34 „*οὐ γὰρ ταὐτὸν . . . γνωριμώτερον καὶ ἡμῖν γνωριμώτερον*", wo beim ersten *γνωριμώτερον* zu ergänzen ist: *φύσει*.

21 *περὶ οὖν κτλ.*: „Es ist also u. s. w."

997, b, 3 *λέγονσι* statt *λέγομεν*!

12 Die Tilgung von *τὰ εἴδη*" nicht notwendig; man übersetze: „noch (schufen) diese die Ideen als etwas anderes denn als ewige Sinnendinge".

23 Christ meint hier: „*μεταξύ, καὶ αἰσθήσεις, εἰ δ' αἰσθήσεις, δῆλον* Alex. legisse videtur, dubito an recte". So wäre aber „*καὶ αἰσθήσεις*" eine falsche Folgerung; denn es können *αἰσθητά* (im Sinne des Wahrnehmbaren: vgl. 1010, b, 30) da sein, ohne dass mit ihnen subjektive Wahrnehmung gegeben wäre. Dagegen hat es die Optik und die (mathematische) Harmonielehre mit dem Sehen und Hören selber zu thun.

25 Susemihl hält hier die Lesart von A^b *περὶ* für die richtige, und sie wäre allerdings möglich. Aber auch die auf *E* und Alex. gestützte Lesart gibt einen guten Sinn. Es ist eben *ἐπιστήμας* (Z. 26) metonymisch zu fassen und die Stelle so zu übersetzen: „neben welchen Arten des wirklichen Seins diese Gegenstände des Wissens zu suchen seien". Vgl. dazu das zu 1026, a, 30 und 1075, b, 20 f. Gesagte.

34 *ἀλλὰ μὴν οὐδὲ*: „Auch . . . nicht".

998, b, 2 Nach *κλίνην* Komma! — Die Lücke zwischen *συγκειμένων* und *τότε* füllt sich gewiss am besten mit „*ἀθρεῖ καὶ*" aus.

εἰ ἔστι (statt *εἰ ἐστὶ*)! 7

ἐπὶ τῶν ἀτόμων: „bei dem (der Art nach) nicht mehr Teilbaren". Vgl. 995, b, 29. 16

ἄνευ κτλ. Der Gattungsbegriff kann nur von den Artbegriffen ausgesagt werden, in welchen die Artunterschiede als Elemente stecken, nicht aber ohne weiteres von den Artunterschieden. Nun sind aber auch die Artunterschiede als „eins" und als „seiend" zu denken: also können das Eins und das Seiende keine Gattungsbegriffe, mithin auch nach der Voraussetzung keine Prinzipien sein. Nach Aristoteles freilich könnten sie auch für den Fall, dass sie Gattungsbegriffe wären, nicht als Prinzipien gelten. Vgl. dazu das S. 40 f. Gesagte. 25

τὰ μεταξὺ — ἀτόμων: „das Mittlere, zusammengenommen mit den unterscheidenden Merkmalen, (= die höheren Artbegriffe, abgesehen von dem höchsten) bis hinab zu dem (der Art nach) nicht mehr Teilbaren", d. h. bis hinab zu den untersten Artbegriffen, und zwar mit Ausschluss derselben (vgl. über *μέχρι* das zu 994, a, 18 Gesagte). 28 f.

νῦν δὲ κτλ.: „so aber gelten die einen dafür, die anderen nicht". 30

ἢ τὰ γένη: „als die Gattungen" — sofern diese *διαφοραί* einen weiteren Umfang haben als die Gattungen. 31

τὸ ἔσχατον κατηγορούμενον: „das zuletzt als Prädikat Ausgesagte". 999, a, 4 f.

τὸ ἐπὶ τούτων: „das diesbezügliche Allgemeine (die betreffende Gattung)". 7

εἰ πρώτη κτλ.: „wenn die Zweiheit die erste Zahl ist, so wird es keine Zahl geben neben den (besonderen) Arten der Zahlen". Es sind hier die Idealzahlen gemeint (vgl. das zu 990, b, 20 Gesagte); sie haben im Unterschiede von den mathematischen Zahlen ein Vorher und Nachher (1080, b, 12 f.). Die mathematischen Zahlen liegen ineinander und machen sich so, dass zu den gezählten gleichartigen Einheiten immer noch eine weitere hinzugesetzt wird, während die aus ungleichartigen Einheiten bestehenden Idealzahlen aussereinander liegen (1180, a, 30 ff.). Vgl. 1082, b, 22 und im Gegensatz dazu, 1081, b, 23 und 1089, b, 9. 8 f.

ἐν δὲ τοῖς ἀτόμοις: „bei dem Unteilbaren dagegen", d. h. bei dem, was der Art nach nicht mehr teilbar ist (vgl. das zu 994, b, 20 ff. Gesagte), wie z. B. Mensch oder Pferd. In ihnen und 12

nur in ihnen sind die höheren Artbegriffe und der allgemeinste Gattungsbegriff zugleich miteinander gegeben.

14 *ὥστε κτλ.*: „folglich gibt es auch hier keine Gattung". Eines Zusatzes zu *γένος* bedarf es da nicht, es ergänzt sich „*παρὰ τὰ εἴδη*" nach dem Voranstehenden in Gedanken von selbst.

15 *ἐπὶ τῶι ἀτόμων*: „von dem (der Art nach) Unteilbaren".

27 *δ'* im Nachsatz könnte allerdings entbehrt werden, ist aber bekanntlich etwas bei den besten griechischen Schriftstellern Vorkommendes, zur Hervorhebung eines Gegensatzes dienend. Vgl. 1047, b, 9.

30 f. *ἀναγκαῖον — ἕκαστα*: „so müssen notwendig die Gattungen sein neben den Einzeldingen".

38 ff. (Wörtlich:) „Ferner, wenn noch so sehr etwas ist neben dem konkreten Einzelding [— über den Sinn von „neben" vgl. das zu 999, b, 16 Gesagte! —]: muss, wenn etwas vom Sinnlichen ausgesagt wird, vorausgesetzt, dass etwas ist, neben allem etwas sein oder neben einigem etwas sein, neben anderm nicht sein oder neben keinem etwas sein?" Im Folgenden, 999, b, 1 *εἰ μὲν οὖν* — 17 *εἶδος* wird dann zunächst, entsprechend dem *εἰ ἔστι* (Z. 33 und 34) bewiesen, dass allerdings *παρὰ τὸ σύνολον* (= *παρὰ τὰ καθ' ἕκαστα*: 999, b, 1) die Form oder das begriffliche Wesen ist. Dann erst wird (Z. 17 ff) andeutungsweise die Antwort auf obige Frage dahin gegeben, dass allerdings z. B. neben den sinnlichen Existenzen von Häusern kein für sich existierendes ideelles Haus angenommen werden könne. Wie kann aber trotz des „*εἰ ἔστι τι παρὰ τὸ σύνολον*" gefragt werden: „*ἢ παρ' οὐδέν;*"? Aber jene Annahme ist, wie der Beweis dafür zeigt, ganz im allgemeinen zu verstehen, „*τὸ σύνολον*" geht im kollektiven Sinne auf alle konkreten Einzeldinge in ihrer Gesamtheit. Das Werden der konkreten Einzeldinge setzt wie Materie, so Form und (= d. h.) begriffliches Wesen als ewig voraus, also jedenfalls im Prinzip, in der Gottheit. Die sinnlichen Einzeldinge betreffend fragt es sich aber, ob, vorausgesetzt, dass es etwas Nichtsinnliches gibt, ein solches ihnen allen oder nur einigen oder gar keinem speziell zukomme. — Der erste Vordersatz „*εἰ ἔστι*" ist zum Behufe der Deutlichkeit ohne das leicht misszuverstehende „*παρὰ τὸ σύνολον*" wiederholt. — Die hier (Z. 19 f.) nur angedeutete Aristotelische Lösung unserer Aporie ist bekanntlich die, dass für die natürlichen Einzeldinge Formen anzunehmen sind,

nicht aber für die Kunstprodukte, die ihre Form in der betreffenden hervorbringenden Wissenschaft, resp. in der Seele des Künstlers haben. —

Es ist hier *ἀγένητον* (nicht geworden) ganz am Platz; 999, b, 7
ἀγέννητον würde das Entstandensein aus einer Materie in Abrede stellen, nicht das Gewordensein überhaupt.

γίγνεσθαί τ' κτλ.: „und ein (substanzielles) Werden ist 11 f.
nicht möglich beim Unmöglichen [— der Möglichkeit Grenze und Ziel ist die Wirklichkeit: vgl. *Θ* 8 und 9 Schluss —]; das (substanziell) Gewordene aber muss notwendig sein [und damit sein Ziel erreicht haben], nachdem es einmal geworden". Der ganze Passus von Z. 8 *ἔτι* — 12 *γέγονεν* will sagen, dass alle Bewegung (im engeren Sinne: vgl. *Θ*, 6, gegen Ende und *K* 9) und alles (substanzielle) Werden ein Ziel habe. Das Ziel einer Sache ist aber (vgl. das zu 1041, a, 28 Gesagte) ihre Form, ihr begriffliches Wesen.

Statt *ἔστι* könnte es allerdings heissen „*ἐστὶν ἀΐδιος*"; aber 13
ἡ ὕλη (im Sinne von *τὸ ἔσχατον*: Z. 7! *ἔστι* (mit dieser Betonung!) hat ganz dieselbe Bedeutung. — *ἀγένητος* (statt *ἀγέννητος*)! Vgl. das zu Z. 7 Gesagte.

εἶναι κτλ.: „dass die Substanz das [die Form nämlich] sei, 14 f.
was jene wird; wenn sie nämlich weder das (die Form) ist noch jene (die Materie), so ist sie überhaupt nichts.

„so muss notwendig die Form und das Wesen etwas neben 16
dem konkreten Einzelding sein". — Es ist das Komma nach *σύνολον* zu tilgen. — Aus 999, b, 1–16 sieht man deutlich, dass „*τι παρὰ τὸ σύνολον* (= *τι παρὰ τὸ καθ' ἕκαστον*) etwas vom sinnlichen Einzelding Unabhängiges, vor ihm Gewesenes, über es Hinausgreifendes bedeutet (was Aristoteles in der Materie einer und in der Form anderseits sieht).

Christ meint: „*ἅμα — ταῦτα* collocari debebant ante 20 23
πρὸς δὲ τούτοις". Warum doch? Es geht „*τούτων*" auf die *σύνολα* überhaupt nicht bloss auf solche wie die *οἰκίαι*. Wir haben Z. 20 und Z. 23 zwei nebeneinanderstehende Zweifelsfragen vor uns, die aus der Hauptaporie wegen des Verhältnisses des Allgemeinen zum Einzelnen entstehen.

„Sind die Prinzipien der Art, d. h. ihrer wesentlichen Be- 25 ff.
schaffenheit nach eins, so ist nichts der Zahl nach eins" — weil dann keine Subordination, kein Übergreifen des einen Prinzips über das

andere statthat. — *οὐδ' αὐτὸ τὸ ἕν καὶ ὄν*: „nicht einmal das Eins- und Seiende-an sich" (vgl. 1051, b, 29) wäre dann eins: das Sein und die Einheit wären in ihm einander koordiniert. — „*καὶ τὸ ἐπίστασθαι — πάντων*;" will Christ wieder versetzt wissen, und zwar hinter *ἄλογον* (Z. 23). Es schliesst sich aber diese Frage an das unmittelbar Voranstehende an. Wenn nichts der Zahl nach eins ist, dann ist auch das Wissen nimmer möglich; denn das Wissen setzt „etwas Einheitliches in allem (*ἕν ἐπὶ πάντων*)", was Gegenstand des Wissens sein soll, voraus.

28 ff. (Wörtlich): „Wenn dagegen die Prinzipien der Zahl nach eins sind, jedes nur einmal ist und nicht, wie bei den sinnlich wahrnehmbaren immer wieder (der Zahl nach) ein anderes, wie z. B. von dieser [eben von mir ausgesprochenen] Silbe, die der Art nach dieselbe ist [wie die sonst von mir ausgesprochenen], auch die Prinzipien der Art nach dieselben sind — auch diese nämlich sind der Zahl nach verschieden — wenn es sich also [eigentlich: jedoch (*δὲ*); dieses *δὲ* ist aber eine Anakoluthie, veranlasst durch die voranstehende weitläufige Ausführung des Gegenteils] nicht so verhält, vielmehr die Prinzipien des Seienden der Zahl nach eins sind, so wird ausser den Elementen nichts anderes sein — ist es ja doch ganz dasselbe, ob ich sage: „das, was der Zahl nach eins ist" oder: „das Einzelne"; denn so bezeichnen wir das Einzelne, nämlich als eins der Zahl nach, während wir das in diesen vielen Einzelnen Gegebene das Allgemeine nennen — gerade so also, wie, wenn die Elemente des Lautes der Zahl nach begrenzt wären, die Zahl sämtlicher Buchstaben nicht grösser wäre als die der Elemente, wenn es nämlich nicht zwei oder mehr gleiche (Elemente) gäbe". [Die (auszusprechenden) Buchstaben gingen dann (vorausgesetzt, dass sie sich wenigstens zeitlich wiederholen liessen) bei den Sprechenden herum und es könnten nie gleichzeitig zwei Menschen denselben Buchstaben aussprechen, sondern nur nacheinander.] — Nach der gegebenen Übersetzung ist im Text die Interpunktion zu ändern. — 30 f. *καὶ γὰρ αὗται κτλ.* ist nur eine erklärende Bestätigung des im voranstehenden Satze implicite Gesagten, kein Gegensatz, weshalb keine andere Wortstellung am Platze wäre. Zu *τῆς αὐτῆς* ist die Vergleichung hinzuzudenken: „wie sonst", „wie sie immer gesprochen wurde" und ist sie eben durch *τῆς αὐτῆς* den sonst ausgesprochenen gegenüber als *ἀριθμῷ ἑτέρα* bezeichnet und wird

dann gesagt, dass „auch ihre Prinzipien der Art nach die nämlichen sind" — wie die Prinzipien der sonst ausgesprochenen nämlich, von welchen sie natürlich der Zahl nach verschieden sind — „denn auch diese" — die Prinzipien wie die Silben selbst — „sind der Zahl nach andere. — 1000, a, 1 *τὸ ἀριθμῷ ἕν* und *καθόλου* sind Prädikate. — Zur Übersetzung von *ὥσπερ οὖν* vgl. 1049, a, 2 und 1082, a, 1. 1000, a, 1

Zur doppelten Konstruktion von *ποιοῦντες* vgl. 1055, b, 31 und 1044, b, 23. 11

αὐτὴ ἡ προσφορὰ τῶν αἰτίων τούτων: „gerade das Geniessen dieser Ursachen (des ewigen Lebens)." 14

ἀλλ' ὅμως κτλ.: „Allein so weit wenigstens bleibt er allein (*μόνος*) in Übereinstimmung mit sich, dass er nicht u. s. w." 1000, b, 17

ἀλλὰ κτλ.: „sondern dies (das Eins und das Seiende) sei ihr Wesen, da ihre Substanz der Begriff (das begriffliche Wesen) des Eins und des Seienden selbst sei". Ob vor *ὄντι* der Artikel repetiert wird oder nicht, ist gleichgültig. Vgl. Z. 5 und 1003, b, 22 ff. 1001, a, 11 f.

τοῦ ἓν εἶναι: „des Einsseins" (in einem gegebenen Falle)! Warum doch *τοῦ ἑνὶ εἶναι* = „des Begriffs der Einheit"? 15

δὲ: Gegensatz zu *ταῦτα γὰρ κτλ.* und Wiederholung des Gedankens von *εἰ μὲν κτλ.* (Z. 20 f.) Auch *γὰρ* (A^b) ist möglich; wir hätten dann eine Begründung des *συμβαίνει κτλ.* (Z. 19 f.) vor uns: einen andern Grund als seine Allgemeinheit hat kein Allgemeines für eine gesonderte Existenz. Das von Susemihl vorgeschlagene *εἰ δή* würde auf ein thatsächlich gegebenes Verhältnis hinweisen, ist also hier, in der Aporienentwicklung, nicht angezeigt, während eine Partikel der subjektiven Folgerung — „also" — ganz gut möglich wäre. 22

οὐ γὰρ κτλ.: „denn nichts anderes wird allgemein ausgesagt denn eben diese". Vgl. Z. 22 *ταῦτα καθόλου μάλιστα πάντων*. Sie können also mit nichts kongruieren, müssen demnach selbst ihr (eigenes) Wesen sein. 28

ἐὰν μὲν κτλ.: „Für den ersteren Fall u. s. w." — *πρότερον*, nämlich 1001, a, 22 ff. 1001, b, 3

ἄλλο ἕν: die *μονάδες* (der Zahlen)! 5

ὡς κτλ: „da natürlich das Seiende eine Grösse sei". Kolon nach *ὄντος*! — *καὶ εἰ* — 13 *οὐδαμῶς* ist im Sinne des Zenon von 10 ff.

Aristoteles gesagt. Es ist da Z. 11 nach *ὄν* statt des Punktes ein Kolon zu setzen oder ein Komma.

13 ff. *ἀλλ' ἐπειδὴ κτλ*: „Doch da die Anschauung Zenons noch eine rohe ist und nichts im Wege steht, dass ein Unteilbares sei, so dass es sowohl so (= durch Hinweisung auf die Möglichkeit seiner Existenz) als auch jenem gegenüber sich verteidigen lässt — denn wenn auch das so beschaffene Unteilbare (der Punkt nämlich und die Monade) nicht grösser machen wird, so wird es doch, hinzugefügt, mehr machen —: so ist wenigstens zu fragen: wie kann denn aus einem solchen Eins oder aus mehr solchen eine Grösse hervorgehen?" — Z. 15 ist *ἔχει* statt *ἔχειν* Druckfehler, *μεῖζον* — 16 *τοιοῦτον* aber war, wie Susemihl mit Recht bemerkt, in Parenthese zu stellen (mit Bonitz), um *ἀλλὰ πῶς κτλ.* als den Nachsatz zu kennzeichnen.

32 *καὶ οὐδὲν τόδε τι*. „und davon ist nichts ein dieses (= eine Substanz)."

1002, a, 5 f. *τῆς μονάδος καὶ τῆς στιγμῆς*: „als die Einheit, d. h. der Punkt". Vgl. Z. 16 und 25.

11 f. *οἱ δ' ὕστεροι κτλ.*: „die späteren Philosophen, die weiser zu sein schienen".

19 *διαιρέσεις*: „Trennungen (Grenzen)". — *εἰς*: „in Bezug auf".

22 f. Die Hälfte des Würfels ist nicht im Würfel „als etwas (von der andern Hälfte) Losgetrenntes"!

27 *μή — τινές*: „diese aber nicht einmal Substanzen irgend welcher Art [geschweige denn am allermeisten Substanz] sind".

1002, b, 1 *ἅμα ὁτὲ μὲν κτλ.*: „so werden sie [die Grenzen nämlich (d. h. die Punkte, Linien, Flächen)] bald eine u. s. w."

13 *τιθέασιν* (statt *τίθεμεν*)!

14 *εἰ γὰρ κτλ.* wird Z. 25 mit *εἰ οὖν κτλ.* wiederaufgenommen, woran sich dann der Nachsatz schliesst.

17 f. Die Negationen *οὐδὲ . . . οὐκ* heben sich hier nicht auf.

19 *τισδὶ τῆς συλλαβῆς ἢ τισδὶ τῆς φωνῆς*: „dieser (eben gesprochenen) Silbe oder dieses (eben gesprochenen) Lautes".

25 f. *καὶ τὰ εἴδη κτλ.*: Es sind dann z. B. die Formprinzipien von Katze, Hund und Pferd wie der Art nach dreierlei, so auch der Zahl nach drei.

26 f. *καὶ γὰρ* (etenim) *κτλ.* bezieht sich darauf, dass Aristoteles nur von der *οὐσία* spricht (Z. 24); die Ideenlehrer stellten nämlich,

hier *οὐ καλῶς διαιροῦντες* und gegen ihre eigentliche Intention (*ἃ βούλονται*), auch Ideen des nicht substanziellen Seins auf.

ὅτι κτλ.: „dass von den Ideen jede eine Substanz ist und keine in accidenteller Weise ist". Eines Kommas bedarf es da vor *καὶ* allerdings nicht; *οὐδὲν* aber ist nicht Prädikat, wie Christ meint, sondern Subjekt, und das Prädikat dazu ist: (*ἐστι*) *κατὰ συμβεβηκός*. 28 ff.

εἰρήκαμεν: 999, b, 28 ff. 31

εἰ δ' ἔσται κτλ.: „Wenn es aber möglich wäre, als ein Dieses (= als Substanz) auch herauszusetzen das allgemein Ausgesagte". *τόδε τι* ist Prädikat. 1003, a, 10

ζῷα kann ganz gut stehen bleiben: Sokrates zerfiele in drei lebende Wesen, in den Sokrates, in den (idealen) Menschen und in das (ideale) lebende Wesen. 11

τὰς ἀρχὰς καὶ τὰς ἀκρ. αἰτ. = „die Prinzipien, d. h. die letzten Ursachen". 26

Christ sagt: „requiro *ὅν, καὶ* omisso *διὸ*, ut duo *καὶ* sibi respondeant". Aber die beiden *καὶ* können nicht korrespondierende Glieder eines Nachsatzes für *εἰ οὖν καὶ οἱ κτλ.* sein. Wenn die älteren Philosophen bei ihrer Erforschung der Elemente des Seienden diese Prinzipien suchten, so — müssen nicht wir deswegen bloss, weil jene es gethan, es auch so machen, aber es — „müssen die (von ihnen gesuchten) Elemente die dem Seienden an und für sich (wesentlich, notwendig) zukommenden sein". Das nun folgende *διὸ κτλ.* geht auf alles Voranstehende von *ἐπεὶ δὲ* (Z. 26) an; *καὶ ἡμῖν* aber bezieht sich auf *καὶ οἱ κτλ.* (Z. 28), nicht auf *καὶ τὰ στοιχεῖα* (Z. 30). — *τὰς πρώτας αἰτίας*: „die ersten (d. h. die obersten, letzten) Ursachen". Vgl. oben, Z. 26. 31

δὲ, nicht *δὴ*; die conclusio argumentationis beginnt gewiss erst mit *καθάπερ οὖν* (11). Wir haben hier die Antwort auf Aporie 1. 1003, b, 5

τὰ καθ' ἓν λεγόμενα: „das in einer Bedeutung Ausgesagte", das Synonyme. *καθ' ἕν* = als eins, als wesensgleich. Vgl. das zu 1030, a, 34 ff. und zu 1032, a, 22 f. Gesagte. 12 f.

καὶ γὰρ κτλ.: „denn auch hier lässt sich in gewissem Sinne der Ausdruck *καθ' ἕν* gebrauchen". Vgl. das zu 1060, b, 35 ff. Gesagte. 14 f.

ἅπαντα ist ganz überflüssig, der Sinn desselben liegt schon in *ᾗ ὄντα*. — Das *καὶ* vor *ἐξ* ist explikativ. — Das „Erste" (*τὸ πρῶτον*) hat viele Bedeutungen (1028, a, 31 f.). Es ist das, wovon das übrige abhängt und dem es seine Benennung verdankt. Das 16 f.

aber ist die *οὐσία*, das substanziell Seiende (1003, b, 16 f. 1030, a, 10). Die zusammengesetzten Substanzen betreffend ist *πρώτη οὐσία* bald = Einzelsubstanz im Unterschiede von den Gattungsbegriffen als *δεύτερα οὐσία* (1038, b, 10), bald = Grundwesen, ursprüngliches Wesen, i. e. Idee, Form, Seele (1032, b, 1 f. 1037, a, 5. 1037, b, 3). Den physischen Substanzen gegenüber ist *τὸ πρῶτον = οὐσία ἀκίνητος* (1026, a, 29 f. 1075, b, 22. 1092, a, 14. — 982, a, 26 ff. sind *τὰ πρῶτα* die ersten Ursachen, 1034, b, 9 die nicht von einander ableitbaren Aussageweisen des Seins, die Kategorien,

23 f. *ὥσπερ κτλ.*: „wie Prinzip und Ursache, allerdings nicht als Begriffe, die durch ein Wort deutlich bezeichnet würden".

28 *καὶ ἔστιν ἄνθρωπος*: „und es ist ein Mensch".

29 f. *οὐ χωρίζεται κτλ.*: d. h. mit dem Menschen ist sein Sein gegeben und mit dem Untergang des Menschen geht auch sein Sein unter; und ebensowenig trennt man bezüglich des Eins, da mit der Geburt des Menschen auch seine Einheit gegeben ist und diese gleichzeitig mit dem Menschen untergeht.

36 *καὶ τῶν ἄλλων τῶν τοιούτων καὶ τῶν τούτοις ἀντικειμένων*: „und die übrigen derartigen Begriffe (vgl. dazu 1054, a, 31) und deren Gegensätze. — *σχεδόν*: „so ziemlich".

1004, a, 1 *εἰς τὴν ἀρχὴν ταύτην*: auf das Prinzip (1003, b, 33): *ὅσα περ τοῦ ἑνὸς εἴδη κτλ.*

3 *ὅσαι περ αἱ οὐσίαι*: „als es [verschiedene Arten der] Substanzen gibt".

ff. „Da es aber einer Wissenschaft zukommt, die Gegensätze zu betrachten, der Gegensatz des Eins aber das Viele ist (die Verneinung aber und die Beraubung zu betrachten kommt einer Wissenschaft zu, weil von beiden Gesichtspunkten aus das Eins betrachtet werden kann, auf welches die Negation und die Beraubung sich bezieht: entweder sagen wir nämlich einfach, dass jenes nicht sei, oder, dass es einer Gattung fehle; im letzteren Falle nun steht dem Eins der Artunterschied zur Seite ausser dem, was in der Verneinung liegt - Abwesenheit nämlich bedeutet die Verneinung des Eins; bei der Beraubung aber tritt ein als Substrat zu Grunde liegendes Sein auf, von welchen die Beraubung ausgesagt wird —): dem Eins aber steht das Viele gegenüber u. s. w." Nach den

Zwischenbemerkungen über den Unterschied des kontradiktorischen und des konträren Gegensatzes schliesst sich anakoluthisch im Koordinationsverhältnisse die wieder aufgenommene Bemerkung „*τῷ δὲ ἑνὶ πλῆθος ἀντίκειται*" an, worauf dann, was ursprünglich als Hauptsatz gedacht ist, mit *ὥστε* folgt. Im Deutschen mit Beibehaltung des Subordinationsverhältnisses: „da also dem Eins das Viele gegenübersteht, so u. s. w."

ἔνθα μὲν κτλ.: bei der *στέρησις* steht beim *ἕν* ausser der 13
„in der Verneinung liegenden" Abwesenheit, d. h. ausser dem Ausdruck der Abwesenheit des *ἕν* noch der Artunterschied des *ἕν*, es heisst z. B. die „Einheit der Staatsleitung", die „Einheit des Seins" u. s. w. Hier ist dann die Staatsleitung, das Sein u. s. w. die *ὑποκειμένη τις φύσις*, von der die Einheit negiert, zugleich aber deren Gegensatz, die Vielheit, poniert wird.

ὅσα ἄλλα κτλ.: „was sonst noch ausgesagt wird hinsichtlich 18 f.
dieser Begriffe oder hinsichtlich des Eins und des Vielen".

εἰ μήτε κτλ.: „wenn die Begriffe weder auf eine synonyme 24
Einheit zurückgeführt werden können noch auf eine Einheit der Beziehung".

πρὸς τὸ πρῶτον ἕν — das gegebenen Falls (vgl. *I* 1) entweder 26
qualitativer (wozu vgl. 1068, b, 18 f.) oder quantitativer Natur ist.

οὕτως κτλ.: „und dann in Beziehung auf das Erste in jeder 28 f.
Kategorie angeben, in welcher Beziehung sie zu jenem stehen". — „*ἐν ἑκάστῃ κατηγορίᾳ*) gehört zu *ἀποδοτέον*.

Susemihl schlägt *γὰρ* vor statt *δ'* oder Weglassung von 32 33
ὅπερ — ἐλέχθη mit A^b. Beides wäre natürlich stilistisch richtiger, als die Lesart von *E*, deren Pleonasmus sich übrigens auch durch eine kleine Sorglosigkeit des Stilisten Aristoteles erklären lässt.

οἱ γὰρ κτλ.: „Die Dialektiker und Sophisten kleiden sich 1004, b, 17 ff.
zwar nur in das Gewand des Philosophen — die Sophistik ist nämlich bloss eine Scheinweisheit und die Dialektiker sprechen eben über alles, allem gemeinsam aber ist das Seiende — sie sprechen aber von diesen [dem Seienden als solchem zukommenden: Z. 15] Bestimmungen, weil sie eben zur Philosophie gehören.

Das von Christ zwischen Sternchen Gesetzte steht an seinem 33 ff.
Platz. Da Aristoteles hier von den Voraussetzungen der andern Philosophen aus spricht, so ist zu „*πάντα δὲ καὶ τἆλλα*" hinzuzudenken: *ἐναντία*, „*ἓν καὶ πλῆθος*" zu fassen im Sinne des konträren

Gegensatzes, also als Unteilbares und Teilbares (vgl. 1057, a, 15), und „*αἱ δ' ἀρχαὶ*" nicht allgemein, nicht von des Aristoteles Prinzipien, resp. dessen Prinzip zu verstehen. Der Satz lautet deutsch so: „Es führen sich aber offenbar auch alle anderen Gegensätze [ausser den Z. 32 f. angeführten, auch die nicht zu Prinzipien gemachten also] auf das Eins und das Viele zurück (welche Zurückführung hier vorausgesetzt sein mag), die Prinzipien aber fallen sogar im vollen Sinne, die der andern Philosophen nämlich, unter diese (= das Eins und das Viele) als ihre Gattungen".

1005, a 2 f. *καὶ ἐκ τούτων*: „auch nach diesen [ex concessis gemachten] Erörterungen". Es beziehen sich diese Worte auf das von 1004, b, 26 (*ἔτι κτλ*.) an Gesagte.

6 *καὶ ἔχει*, nicht *ἔχει καὶ*! Es gehört *καὶ* zum ganzen Satz und entpricht *καὶ ἔχει τἀληθές* dem *μή* (*καθ' ἓν λέγεται*).

8 ff. *καὶ διὰ τοῦτο κτλ*.: „Und deswegen kommt es, auch wenn das Seiende oder das Eins nicht etwas Allgemeines und in allem Identisches oder gesondert für sich Existierendes ist, wie das wohl auch nicht der Fall ist, vielmehr zum Teil in Beziehung auf das [erste] Eins, zum Teil wegen des Sichanschliessens [des Gegensätzlichen: vgl. Z. 8] ist, und deswegen also kommt es nicht dem Geometer zu u. s. w." Es kann, wie man sieht, auch hier alles stehen bleiben.

33 ff. *ἐπεὶ κτλ*.: „Da aber über dem Naturforscher noch ein Höherer steht — denn die Natur ist nur eine einzelne Gattung des Seienden — so wird dem allgemein und in Betreff des Urwesens Betrachtenden auch die Untersuchung der Axiome zuzuweisen sein". — Z. 35 ist auch das zweite *τοῦ* möglich, trotzdem nicht zwei Betrachtende gemeint sind.

1005, b, 2 ff. Dass *ὅσα — ζητεῖν* nicht von Aristoteles, möchte ich trotz 1006, a, 5 ff. nicht behaupten.

25 *οὐκ ἔστι κτλ*.: „es ist ja nicht notwendig, dass einer das auch annimmt, was er (dem Wortlaut nach) sagt". Vgl. 1012, a, 24 f.

35 f. Man wird hier, statt *αὐτοί τε* zu streichen, wohl annehmen müssen, dass vor *ὑπολαμβάνειν* etwa *τοὺς ἄλλους ἀξιοῦσιν* ausgefallen.

1006, a, 14 *ἢ μὴ ἔχει* ist keineswegs überflüssig; gegen einen, der für nichts eine Begründung hat, eine Begründung zu suchen, ist nicht immer lächerlich (nicht z. B. dann, wenn einer Äpfel in meinem Garten gestohlen hat und ich das nachweisen kann), sondern nur, wenn man sie sucht, sofern er keine hat.

Hier war es angezeigt, die Lesart *ὁ ἀπ. E* aufzunehmen. 16

Die Worte *ἔτι — 28 ἔχοι* sind nicht zu beanstanden, sind auch 26 ff.
nicht einzuklammern, wie das Bender gethan. Beziehen sich ja die Worte *πρῶτον — ἀληθές* (Z. 29) auf *τι ἀληθὲς εἶναι χωρὶς ἀποδείξεως* (Z. 27).

„Fürs erste also ist gerade dies [ohne Beweis] wahr, 29 f.
dass der Name, das Nomen, das Sein oder Nichtsein des betreffenden Dinges bedeutet". Im letzteren Falle ist das *ὄνομα* eben ein *ὄνομα ἀόριστον*, z. B. *οὐκ-ἄνθρωπος*. Vgl. 1062, a, 17.

Komma nach *ἕν*! Die Apodosis folgt unmittelbar; nur 31
kommt Aristoteles nach der langen Einschaltung Z. 11 in selbständiger Wendung wieder auf den Fall zurück, statt so fortzufahren: *οὐκ ἄρα ἐστὶ τὸ ἄνθρωπος τὸ μὴ ζῷον δίπουν*.

Nach *ἔσται* ist das Komma zu tilgen. Der Satz ist so zu 33
übersetzen: „Wenn „Mensch" dies (*τοῦτο*: Prädikat!) ist, so wird, so oft etwas Mensch ist, dies der Begriff des Menschen sein".

εἰ κτλ.: „wenn einer sagt, ein Wort habe mehr Bedeutungen. 34

Die Konjektur Christs „*ἑνὸς μὲν εἴη λόγος*" ist gut. Aller- 1006, b, 3
dings wäre auch die Lesart von A^b *εἷς μὲν εἴη λόγος* möglich. Jedenfallls aber ist das Komma nach *λόγος* zu tilgen.

τεθείη braucht nicht gestrichen zu werden. 6

μὴ μόνον — ἕν: „etwas bestimmtes Substanzielles und nicht 14 f.
bloss ein Prädikat von solchem".

εἴ τι — ἄνθρωπος = εἰ ἔστιν ἀληθὲς εἰπεῖν, ὅτι τι 29
ἄνθρωπος: „wenn man mit Recht sagen kann, dass etwas ein Mensch sei".

ἄνθρωπον war wohl ursprünglich Randbemerkung und könnte 33
nur stehen bleiben, wenn zu *τοῦτο γὰρ σημαίνει τὸ ἀνάγκη εἶναι* hinzugedacht würde: „in unserm Fall".

Es kann hier trotz des folgenden Satzes heissen: *εἶναι* 1007, a, 1 ff.
ἄνθρωπον, die Änderung Christs war nicht angezeigt. Vgl. Z. 24 f. und 28 f., wo *μὴ ἀνθρώπῳ εἶναι* und *μὴ εἶναι ἀνθρώπῳ* einander gleichgestellt werden. — *τὸ γὰρ κτλ*. (wörtlich): „denn der Begriff Mensch und der Begriff Nicht-Mensch bezeichnen verschiedenes, wenn anders auch das „Weiss-sein" und das „Mensch-sein" verschieden sind; ist ja jenes ein viel stärkerer Gegensatz, so dass es notwendig etwas Verschiedenes bezeichnet".

„τὸ ἄνθρωπος καὶ τὸ λευκὸν" wäre möglich; man kann aber auch sagen, es ergänze sich ὥσπερ τὸ ἄνθρωπος nach τὸ αὐτὸ καὶ ἕν aus dem Zusammenhang von selbst.

οὐ μόνον τὰ ἀντικείμενα: sondern auch die Substanz, der (vgl. *K*, 12, am Anf.) nichts entgegengesetzt. — συμβαίνει τὸ λεχθέν: „so ergibt sich das Gesagte".

ἐὰν δὲ — ἀποφάσεις: „Setzt er aber, wenn man ihn einfach fragt, auch die negativen Aussagen hinzu".

ἀποκριτέον κτλ.: „so muss man eine auf die substanzielle Einheit (vgl. 1006, b, 14 f.) gehende Antwort geben".

εἰ κτλ.: „wenn auch tausendmal „Mensch" und „Nicht-Mensch" [d. h. z. B. unmenschliche Grausamkeit] (accidentell) dasselbe wäre."

πάντα γὰρ κτλ.: „Die Konsequenz würde notwendig sein, dass alles nur noch Accidens wäre und es das begriffliche Wesen des Menschen oder des lebenden Wesens nicht gäbe". Die von Christ hier aufgenommene Lesart μὴ εἶναι ist die einfachste. Die andern hätten übrigens denselben Sinn.

καίτοι κτλ.: „(und doch sind das die [nach der Behauptung der Gegner geltenden] Negationen des Begriffes „Mensch"); es war ja doch etwas Bestimmtes, was derselbe bezeichnete [oben nämlich, 1006, a, 31 f.] und das war die Substanz von etwas". καίτοι — τοῦτον ist zwischen Klammern zu setzen.

εἰ δ' ἔσται τι ὅπερ ἀνθρώπῳ εἶναι, ὅπερ μὴ ἀνθρώπῳ εἶναι ἢ ὅπερ μὴ εἶναι ἀνθρώπῳ ἄλλο τι ἔστα: „wenn aber der Begriff „Mensch" etwas ist, so wird der Begriff „Nicht-Mensch" oder „Nichtsein des Menschen" etwas anderes sein."!

ὅτι κτλ.: „weil er weiss ist, aber nicht das Weisse (das begriffliche Wesen des Weissen). Gilt aber alles nur als Accidens, so wird überhaupt (τὸ καθόλου) nichts ein Erstes (= Substanz) sein; wenn aber immer (εἰ δ' ἀεὶ) das Accidens die Prädikatsbestimmung von einem Substrat angibt, so müsste man also ins Unendliche gehen". — τὸ καθόλου steht so als Adverb auch bei Diodorus Sic. 1, 77. 84. Zu ἄρα vgl. 1063, a, 17 ff.

οὐδὲ — 2 ὁροῖν gehört notwendig in den Zusammenhang.

„Während man nun von Accidentien in diesem und in jenem Sinne spricht, können die Accidentien in dem Sinne wie das Weisse Accidens des Sokrates ist, nicht unendlich viele sein nach

oben in der Weise, wie [nach abwärts] dem weissen Sokrates wieder etwas anderes als Accidens zukommt; denn aus allen (diesen fraglichen unendlich vielen Accidentien) wird nichts substanzielles Einheitliches [wie Sokrates eines ist]. Es wird also auch nicht dem Weissen (unmittelbar) etwas anderes als Accidens zukommen, wie z. B. das Gebildete. Denn einerseits kommt um nichts mehr dieses jenem als jenes diesem als Accidens zu, anderseits haben wir bereits die Bestimmung aufgestellt, dass die Accidentien teils in diesem Sinne (d. h. als συμβεβηκότα ταὐτῷ: Z. 3 f.) Accidentien sind, teils so, wie das Gebildete Accidens des Sokrates ist. Was den letzteren Fall betrifft, so ist hier nicht ein Accidens Accidens eines Accidens, es gilt das vielmehr nur vom ersteren Fall, woraus denn hervorgeht, dass nicht alles bloss als Accidens ausgesagt wird. Es wird also auch etwas sein, was die Substanz bezeichnet. Ist das aber der Fall, so ist es, wie gezeigt wurde, unmöglich, dass das Widersprechende (= kontradiktorisch Entgegengesetzte) zugleich ausgesagt werde.

ἀλλὰ μὴ κτλ.: „Doch fürwahr [es handelt sich nicht bloss um das Belieben eines einzelnen: Z. 23 ff.] die Gegner müssen von allem alles bejahen oder verneinen". Zur Begründung dieser Behauptung wird zunächst etwas Selbstverständliches ausgesprochen, dass nämlich, wenn der Mensch Nicht-Mensch sein soll, er jedenfalls auch nicht Nicht-Dreiruderer sein müsse, und dann mit Hilfe dieser selbstversändlichen Voraussetzung auf Grund der Behauptung der Gegner (mit εἰ μὲν οὖν: „Wenn nun" beginnend) dafür der Beweis geführt. Es ist da alles an seinem Platz. Wenn Christ meint, die Worte ἄτοπον — 33 τριήρης gehörten zu 35 ἢ γ' ἀπόφασις — αὐτοῦ, so kann er nur an eine Randbemerkung denken; denn an die letzteren Worte schliesst sich natürlichst „εἰ οὖν κἀκείνη ὑπάρχει an. Anderseits aber scheinen die folgenden Worte den Dreiruderer als bereits eingeführtes Beispiel vorauszusetzen.

ἡ φάσις ἡ ἀντικειμένη: „der (kontradiktorisch) entgegengesetzte Begriff", das Sein (τὸ εἶναι) nämlich. Eigentlich bedeutet φάσις (vgl. 1051, b, 24 f.) das Aussprechen (eines Begriffs) und ist dann, metonymisch = Begriff, während ἀπόφανσις Aussage, Urteil, κατάφασις positives Urteil, Bejahung (eines Prädikates) ist.

Der Gedanke kann hier nicht zweifelhaft sein. Ich hätte aber mit Bonitz die Lesart von *E* aufgenommen: „Wenn aber ohne

Unterschied alles, was zu verneinen, auch zu bejahen ist, so ist es entweder wahr, wenn man trennend z. B. sagt, es sei etwas weiss, und dann wieder, es sei nicht weiss, oder es ist nicht wahr [etwas also nicht jetzt weiss, jetzt nicht weiss]. In der von Christ rezipierten Lesart ist wohl Z. 18 *καθ'* ausgefallen vor *ὧν*.

1008, b, 3 ff. Die von Christ aufgenommene Lesart von A^b hat keinen Sinn; es ist *μὴ* (Z. 3) und *ἢ* (Z. 5) zu streichen.

15 *ἔωθεν* ist mit Recht eingeklammert; es scheint aus *εὐθέως* (geradeaus) entstanden zu sein.

26 *ἔχειν ἁπλῶς*: „es verhalte sich einfach", nicht zweifach, so und so.

33 f. *οὐ γὰρ κτλ.*: „denn wir werden wohl nicht sagen, zwei und drei seien gleichermassen gerade Zahlen". Wegen ihrer Verschiedenheit muss, den Unterschied von geraden und ungeraden Zahlen vorausgesetzt, die eine es weniger sein als die andere.

1009, a, 32 ff. *τὸ γὰρ κτλ.*: „Man spricht vom Seienden in doppeltem Sinne und es kann in einem gewissen Sinn aus dem Nichtseienden etwas werden [aus dem der Wirklichkeit nach Nichtseienden nämlich], in einem gewissen Sinn [aus dem auch der Möglichkeit nach Nichtseienden] aber nicht, und es kann ein und dasselbe seiend und nicht seiend sein, nicht aber in Bezug auf dasselbe Sein [sondern seiend in Bezug auf das mögliche, nicht seiend in Bezug auf das wirkliche Sein]. Der Möglichkeit nach nämlich kann gleichzeitig ein und dasselbe das Entgegengesetzte [seiend und nicht seiend nämlich] sein, der Wirklichkeit nach aber nicht". Es ist hier nichts einzuklammern.

36 ff. *ἔτι κτλ.*: „Sodann werden wir von ihnen auch noch die Annahme einer andern Substanz im Bereiche des Seienden [— *τῶν ὄντων* ist partitiver Genitiv, abhängig von *εἶναι* —], welcher durchaus keine Bewegung zukommt und kein Vergehen und Werden".

1009, b, 1 *ἡ περὶ τὰ φαιν. ἀλ.*: „Die „Wahrheit" (= die vermeintliche, behauptete Wahrheit) in Betreff der Erscheinungswelt".

1010, a, 17 Warum soll doch *ἀληθῆ* „suspectum" sein? Es könnte allerdings entbehrt werden, wenn ich „*λόγον*" als „vernünftigen Grund" fasse; steht aber *λόγον* im Sinne von „Rede", „Begründung", so ist *ἀληθῆ* ganz am Platz. Zum Folgenden vgl. 1063, a, 18 ff.

18 *ἔτι* wäre nicht gerade notwendig, kann aber ganz gut dastehen.

21 f. *καὶ τοῦτο κτλ.*: „und dieses [das, woraus und wodurch wird] kann es nicht ins unendliche 'geben (*εἶναι*)", weil sonst ein Anfang des Werdens undenkbar wäre, mithin auch nichts würde. Wenn wirklich etwas wird, so muss den endlichen Ursachen eine erste schlechthin den Anfang setzende Ursache vorausgedacht werden. Eine unendliche Zeit kann seit dem Anfang unmöglich verstrichen sein; mithin könnte die Gegenwart noch gar nicht eingetreten sein und das jetzt Werdende unmöglich schon werden, wenn es das, woraus und wodurch wird, „ins unendliche gäbe". — Bei der Bekkerschen Lesart (*ἰέναι*), die Christ aufgenommen, lautet der Satz so: „und dieses — dass es nämlich etwas, woraus und wodurch wird geben soll, resp. die Frage darnach — kann nicht ins unendliche gehen".

1010, b, 3 Kolon nach *ἐστίν*! Die Stelle *ἀλλ'* — *αἰσθήσει* hat Bender ganz richtig übersetzt und erklärt. Es ist in dem Satze bloss die Kopula zu ergänzen, nicht *ψευδής ἐστι*, so dass von „*οὐ ταὐτὸν οὖσα*", was Christ konjekturiert, nicht die Rede sein kann. An Platon brauchte hier Aristoteles gar nicht zu denken. Oder soll er auch bei seinen weiteren Ausführungen über das, was er hier von der Phantasie andeutet, im 3. Kapitel des 3. Buches von der Seele (427, b, 12 ff.) an Platon überhaupt oder gar an eine spezielle Stelle seiner Dialoge gedacht haben?

15 f. „Bei der Wahrnehmung der einzelnen Sinne ist nicht in gleicher Weise massgebend die des einem andern Sinne angehörigen Objekts (i. e. der betreffenden Qualität) wie die des dem betreffenden Sinne eigentümlichen oder die des (dem eigentümlichen) benachbarten Objekts wie die des dem betreffenden Sinne selbst angehörigen". Es legt mir jemand etwas auf die Zunge und ich bin durch Tastsinn und Geschmack an ein Stück weissen Zuckers erinnert; ob das Ding aber wirklich weiss, darüber entscheidet die Gesichtswahrnehmung. — Geruch und Geschmack (einer Sache) sind benachbarte Sensationsobjekte.

32 ff Christ hat hier *αἰσθήματα* geschrieben statt *αἰσθητὰ* und meint, Aristoteles habe sich mit diesen Worten — später — korrigieren wollen. Aber Aristoteles' Folgerung ist ja richtig und nicht zu korrigieren; es handelt sich hier vielmehr nur um die Zurückweisung der falschen Voraussetzung der Gegner, aus der sich jene Folgerung mit Notwendigkeit ergibt. Es existiert eben nicht lediglich

τὸ αἰσθητόν im Sinne des „sinnlich Wahrgenommenen" (nicht im Sinne des sinnlich Wahrnehmbaren: vgl. 997, b, 23). Aristoteles sagt also: „dass nun (falls es keine beseelten Wesen gäbe) auch das sinnlich Wahrgenommene (τὰ αἰσθητά) nicht wäre, ist wohl richtig (denn das ist eine Bestimmtheit des Wahrnehmenden), dass aber das Substrat nicht sei, welches die Wahrnehmung hervorbringt, ist, auch wenn man abstrahiert von der Wahrnehmung, undenkbar. Geht ja die Wahrnehmung [zunächst] nicht auf sich selbst". Das Wahrgenommene als solches, als lediglich im Wahrnehmen gegebenes subjektives Gebilde ist eine Bestimmtheit des Wahrnehmenden — gegenüber dem Gegenständlichen, dem unabhängig von der subjektiven Wahrnehmung gegebenen Sachlichen. Für αἰσθητά in dem angedeuteten Sinne spricht der ganze Zusammenhang; es spricht dafür auch ἴσως (Z. 32), das bei der Lesart αἰσθήματα doch gar nicht am Platze wäre, und nicht minder der Umstand, dass als Gegensatz „τὰ ὑποκείμενα" folgt, nicht „τὰ αἰσθητά" (im Sinne des Wahrnehmbaren).

34 καὶ ist hier durchaus an seinem Platz. Die Wahrnehmungsbilder (αἰσθητά) sind mit der Wahrnehmung, durch diese erzeugt; das Substrat dagegen ist auch ohne die Wahrnehmung, ihr Nichtsein ist auch ohne diese unmöglich.

1011, a, 4 Die Entfernung von ζητοῦσι γάρ wäre allerdings möglich, ist aber durchaus nicht notwendig. „Es gibt manche, die Zweifel äussern, sowohl solche, welche aus Überzeugung diese Ansicht aufstellen, als auch solche, die nur dieser Reden sich bedienen; sie fragen nämlich u. s. w." Kolon vor ζητοῦσι!

12 γάρ heisst hier „nämlich" und ist ganz am Platz.

16 „sie wollen Entgegengesetztes (über etwas) aussagen, indem sie sofort dem Entgegengesetztes [also im Widerspruch damit Stehendes] sagen". Die Forderung, in unwiderstehlicher Weise widerlegt zu werden, involviert den konträren Gegensatz zu der Behauptung, dass Entgegengesetztes zugleich wahr sei.

18 οὐκ ἂν κτλ.: „so kann nicht wohl alles Erscheinende wahr sein".

28 ff. ἐπεὶ πρός γε κτλ.: „Denn denjenigen gegenüber, die aus den oben angegebenen Gründen sagen, das Erscheinende sei wahr und es sei deswegen alles in gleicher Weise falsch und wahr (denn es erscheine weder allen das nämliche noch ebendemselben immer

dasselbe, vielmehr oft das Gegenteil zur selben Zeit — denn der Tastsinn sagt zwei Dinge aus bei der Verschränkung der Finger, das Gesicht aber nur eines —): diesen gegenüber also ist zu bemerken: Gewiss nicht (erscheint Entgegengesetztes) derselben auf ein und dasselbe gerichteten, in derselben Weise und in derselben Zeit gemachten Wahrnehmung, so dass das (= ihre Behauptung) wahr wäre.

ἀλλ' ἴσως κτλ.: „Doch aus den angegebenen Gründen müssen wohl diejenigen, die . . ., sagen, dass u. s. w." 1011, b, 1 ff.

ἔτι εἰ κτλ.: „Ferner, wenn etwas eins ist, so ist es dies in Beziehung zum Eins, resp. in Beziehung zu etwas Bestimmtem [zu einem Mass: vgl. 1052, b, 18 ff.]; und wenn ebendasselbe auch halb ist und gleich, so ist es doch nicht das Gleiche in Beziehung auf das Doppelte [vielmehr ist es gleich in Beziehung auf das Gleiche, halb in Beziehung auf das Doppelte: vgl. 1020, b, 26]. So wird denn in Beziehung auf das Meinende, wenn Mensch und das Gemeinte dasselbe ist (= wenn Mensch das Objekt des Meinens, wenn das Meinende einen Menschen meint), Mensch nicht das Meinende, sondern das Gemeinte sein [d. h. in Beziehung zum Meinenden ist der gemeinte (vorgestellte) Mensch als solcher, resp. die Meinung, (Vorstellung) vom Menschen, nicht aber der Mensch als meinender, als Subjekt. Subjekt (δοξάζον) ist der Mensch in Beziehung zu etwas von ihm Gemeintem, d. h. wenn er etwas meint oder sich vorstellt. Das Gemeinte (Vorgestellte) als solches, d. h. die Meinung oder Vorstellung hat Dasein lediglich in diesem Verhältnisse, ist etwas rein Subjektives; nicht so der (substanzielle) Mensch und seine subjektive Kraft des Vorstellens]. Wenn aber jedes nur in Beziehung zum Meinenden wäre, so müsste das Meinende unendlich vieles der Art nach sein [ein Mensch, eine Blume, ein Vogel u. s. w.]". Es ist, wie man sieht, Z. 12 (mit E Bekk.) πρὸς vor ἄπειρα zu streichen. 7 ff.

ἀντικειμένας: hier = „kontradiktorisch entgegengesetzt"! 14

„denn von den entgegengesetzten Dingen ist je das eine nicht minder [als es ἐναντίον, konträr Entgegengesetztes ist], Beraubung, und zwar Beraubung in Beziehung auf die Substanz; die Beraubung aber ist Verneinung einer bestimmten Art (γένους: vgl. 1058, b, 23)" — so dass also auch für den Fall, dass das konträr 18 ff

Entgegengesetzte zugleich ebendemselben zukäme, Bejahung und Verneinung zugleich gegeben wären.

22 *πῇ ἄμφω*: „in gewisser Weise beides", z. B. weisse und schwarze Haare, aber nicht an derselben Stelle (*κατὰ τὸ αὐτό*: 1005, b, 20) auf des Schecken Haut. — *θάτερον μὲν κτλ.*: „das eine in gewisser Weise [d. h. der Möglichkeit nach], das andere schlechthin [= ohne nähere Bestimmung, d. h. eben der Wirklichkeit nach]".

23 *μεταξὺ ἀντιφάσεως*: zwischen den Gliedern des kontradiktorischen Gegensatzes".

28 „daher wird denn auch derjenige, der sagt, etwas sei oder sei nicht, Wahres oder Falsches sagen".

30 ff. „Ferner wird etwas so zwischen den Gliedern des Widerspruchs sein wie das Graue zwischen dem Schwarzen und Weissen oder wie etwas, was weder Mensch noch Pferd ist, zwischen Mensch und Pferd". Es ist *τὸ* vor *μεταξὺ* zu streichen. „Im letzteren Fall würden [wie Mensch und Pferd und der zwischen Mensch und Pferd stehende Hund] das Seiende, das Nichtseiende und das fragliche Mittlere sich nicht verändern. (Vom Nichtguten nämlich zum Guten findet eine Veränderung statt und umgekehrt [nicht aber von Pferd zu Mensch, von Mensch zu Pferd: vgl. *K*, 12, am Anf.]). Nun aber zeigt die Erscheinung fortwährend diese Veränderung (*φαίνεται*, sc. *μεταβάλλοντα*). Gibt es ja doch keine Veränderung ausser in das Entgegengesetzte und das Mittlere (*εἰς τὰ ἀντικείμενα καὶ μεταξύ*: näher beim Werden in das kontradiktorisch Entgegengesetzte, bei der Bewegung des Qualitativen, des Quantitativen und des Orts in das konträr Entgegengesetzte und das Mittlere). Ist aber ein (wirkliches, den Übergang voraussetzendes) Mittleres [zwischen den Gliedern des kontradiktorischen Gegensatzes], so hätten wir auch so ein Werden zum Weissen nicht aus dem Nichtweissen; davon aber weiss die Erfahrung nichts". Es ist ganz falsch, wenn man meint, Aristoteles habe bei *οὐκ ἐκ μὴ λευκοῦ* das Graue im Auge. Aus Grauem, dem Mittleren des konträren Gegensatzes von weiss und schwarz kann ja Weisses werden. Dieses wird aber hier doch nur, sofern das Graue noch dunkel ist; Nichtweisses im Grauen wird zum Weissen: in unserem Falle dagegen würde aus Dunkelm (Nichtweissem), das zugleich weiss (nicht nichtweiss) wäre, Weisses, wovon allerdings die Erfahrung nichts weiss.

πᾶν τὸ διανοητὸν καὶ νοητὸν: „alles, was Gegenstand des nach aussen gerichteten und des im reinen Wesen des Geistes sich bewegenden Denkens ist". 1012, 2, a,

Nach *ἀντιφάσεις* ist aus dem Vorhergehenden *μεταξύ* in Gedanken zu ergänzen, ebenso nach *ἔσται* Z. 8 und 10. Z. 7 ist das erste *καὶ* = auch. 6 ff.

Den konträren Gegensatz setzt die Verneinung in denjenigen Gattungen, in denen notwendig dem dafür empfänglichen Substrat die eine oder die andere Bestimmung zukommt, wo es also kein Mittleres gibt. Vgl. das zu 1055, b, 25 Gesagte. 9

ἐκ τοῦ ὁρισμοῦ: „aus der Definition" — des Geraden und Ungeraden. 11

καὶ οὐ μόνον κτλ.: „und es würde das Seiende nicht bloss anderthalbmal so viel [— das *μεταξύ* zwichen dem Seienden (= 1) und dem Nichtseienden (= 0) ist als Mittelding zwischen beiden = ½ —], sondern noch mehr sein. Denn man kann auch dies (so entsandene Seiende: *τὸ μεταξύ* = ½ nämlich) wieder verneinen nach der Bejahung und nach der Verneinung hin [und so hier und dort ein entsprechendes *μεταξύ* setzen, also ¾ zwischen ½ und 1 und ¼ zwischen ½ und 0, womit das Seiende schon dritthalbmal so viel geworden], und auch dies würde etwas sein; denn sein Wesen wäre ein anderes [wie auch das der in infinitum sich weiter ergebenden *μεταξύ*]". — *φάσις* (Z. 14) hat hier die Bedeutung: „positives Urteil", „Bejahung" = *κατάφασις*, in welchem Sinne das Wort auch 1008, a, 9. 34 und De an. 432, a, 10 steht. 12 ff.

Mit Recht schrieb Christ hier *ἀποπέφακεν*. 16

Heraklits Lehre „macht alles wahr", wenn ich bei dem Satze „*πάντα εἶναι καὶ μὴ εἶναι*" nicht *ἅμα* hinzudenke, ihn also so fasse: „Alles ist" — das nämlich, was es jetzt bloss in Wirklichkeit ist — „und ist nicht (in Wirklichkeit)" — das, was es jetzt bloss in Möglichkeit ist. Vgl. dazu 1005, b, 23 ff. — *ὥστε* (Z. 27) ist offenbar ein auf einem Missverständnis beruhendes Einschiebsel. 24 ff.

ὁ γὰρ λέγων κτλ.: „Denn wenn man sagt, alles sei wahr und alles sei falsch, so spricht man diese beiden Sätze auch getrennt aus, und so sind sie denn, wenn sie in jener Verbindung unmöglich waren [wegen des darin liegenden Widerspruchs (vgl. 1011, b, 17 ff.) nämlich, wenn also vielmehr dies und jenes wahr 34 ff.

ist, dies und jenes falsch], auch in dieser Trennung unmöglich". — Z. 35 hätte Christ *πάντα* nicht einklammern sollen.

1012, b, 4 *ἐκ τῶν εἰρ.*: „nach dem [soeben über die allgemeinen Behauptungen] Gesagten".

6 ff. *οὐχὶ κτλ.*: „nicht dass etwas sei oder nicht sei, sondern dass das Betreffende etwas bezeichne (bedeute). Man muss also von der Begriffsbestimmung aus disputieren, nachdem man die begriffliche Bedeutung von „falsch" oder „wahr" sich klargemacht". — Punkt vor *ὥστε*!

9 Es ist hier nichts in Klammern zu stellen, der überlieferte Text ist so zu übersetzen: „Wenn das Falsche nichts anderes ist, als die Wahrheit (= das thatsächliche Verhältniss, dass etwas ist oder nicht ist) sagen oder aber verneinen, so kann unmöglich alles falsch sein; denn das eine Glied des kontradiktorischen Gegensatzes [Bejahung nämlich oder aber Verneinung des Wahren] muss ja wahr sein".

20 *οὐδὲν ἧττον κτλ.*: „so liegt darin nichtsdestoweniger die Forderung von unendlich vielen wahren und falschen Reden; die Rede nämlich, welche der wahren Rede beistimmt, ist wahr, und dies wird ins unendliche fortgehen [da die Forderung an alle Menschen gerichtet ist. Diese beistimmenden Reden sind aber nur vom Gesichtspunkte des sie Fordernden aus wahr; während sie vom Gesichtspunkte des Gegners aus als falsch erscheinen].

28 ff. *ἔτι κτλ.*: „Ferner muss es das Seiende sein, was sich verändert; denn aus etwas in etwas geschieht die Veränderung. Man kann aber auch nicht sagen, es ruhe alles oder bewege sich eine Zeit lang, nichts immer; denn es gibt etwas, was die Welt (*τὰ κινούμενα*) immer bewegt, und das erste Bewegende ist selbst unbewegt".

1013, a, 33 Alexanders Lesart (*καλόν*) wird wohl die richtige sein. Über den Unterschied von *ἀγαθόν* und *καλόν* vgl. 1078, a, 31 ff.

1013, b, 16 ff. *ἅπαντα δὲ κτλ.*: „Alle eben angeführten Ursachen lassen sich unter vier ganz bekannte Arten bringen. Die Elemente der Silben nämlich, der Stoff, aus dem etwas verfertigt wird, das Feuer, die Erde und alle derartigen Körper, die Teile des Ganzen und die Voraussetzungen der Schlussfolgerung sind Ursachen als das Woraus; diese aber sind es (Ursachen) zum Teil als Substrat (= Materie) wie die Teile (des auflösbaren Ganzen), zum Teil als der Begriff (das begriffliche Wesen), nämlich das Ganze (vgl. 1023, b, 27 f.),

die Zusammensetzung (vgl. 1014, b, 37. 1042, b, 16) und die Form". — Mit *τὸ ἐξ οὗ* (Z. 20 f.) sind die Elemente gemeint, aus denen die Dinge bestehen, Materie und Form (vgl. das zu 992, a, 4 f. Gesagte) nämlich. In weiterem Sinne, auch das *ὑπό τινος* mit umfassend, steht *τό ἔκ τινος* 1023, a, 29 f.

28 ff. *τὰ μὲν κτλ.*: „So viele Arten also von Ursachen gibt es; Erscheinungsweisen aber der Ursachen gibt es der Zahl nach viele, auch sie lassen sich jedoch auf eine geringere Anzahl reduzieren. Sie werden nämlich in mehrfachem Sinne als Ursachen bezeichnet und von den gleichartigen selbst ist in näherer oder entfernterer Weise die eine von diesem, die andere von jenem Ursache, wie z. B. von der Gesundheit der Arzt und der Künstler, von der Oktave das Zweifache und die Zahl und so immer [von irgend einer Sache ein Einzelding und] das das Einzelding in sich befassende Allgemeine".

1014, a, 5 *ὁ λευκὸς καὶ ὁ μουσικὸς: τὸ μουσικόν*, die Bildung, steht der Bildhauerei näher als *τὸ λευκόν*.

7 ff. *παρὰ* kann ganz gut stehen bleiben. Ähnliche formelle Abweichungen von der Physik zeigt Buch *K* in Menge. Der ganze Satz lautet so: „Auf der ganzen Linie aber der mit dem eigentümlichen Ausdruck der Sache und der unter dem Gesichtspunkte des zufällig Zukommenden ausgesprochenen Ursachen werden die einen als potenziell, die andern als aktuell ausgesagt werden, wie z. B. bezüglich des Bauens der Baumeister, resp. der (aktuell) bauende Baumeister".

12 ff. *καὶ ἐπὶ κτλ.*: „und dasselbe gilt von dem Zufälligen. Sodann wird dieses (= *τὰ συμβεβηκότα*) und jenes (= *τὰ οἰκείως λεγόμενα*) auch verbunden ausgesagt werden".

15 ff. *ἀλλ' ὅμως κτλ.*: „Indes sind alle diese Ursachen der Zahl nach nur sechs, die aber (je) in zweifachem Sinn zu verstehen sind; entweder nämlich (sind es sechs) als 1) das einzelne oder als 2) die Gattung desselben, entweder als 3) das Zufällige oder als 4) die Gattung des Zufälligen, und zwar diese (= die genannten vier Ursachen, resp Nr. 1 und 2 einer- und Nr. 3 und 4 anderseits) entweder als 5) und 6) verbunden oder als — vide 1) bis 4) — unverbunden ausgesprochen, alle aber als aktuell oder potenziell".

1014, b, 2 *εἰσὶ δὲ κτλ.*: „solche Schlüsse sind die ersten, welche die bekannten drei Bestandteile [die beiden *ἄκρα* nämlich und das *μέσον*]

haben und vermittelst eines Mittelbegriffs den Schluss zu stande bringen" (*ἐκ τῶν τρ. δ. ἑ. μ.*).

27 Mit Recht hat Christ die Lesart von A^b aufgenommen. Es ist von Produkten der Kunst und der Technik die Rede.

1015, a, 1 f. *φύσις*: „Natur (natürliches Wesen)". Mit „Werden" kann man hier im Sinne des Aristoteles *φύσις* nicht übersetzen.

8 Bei der von Christ gewählten Lesart ist *καὶ αὕτη — ὅλως πρώτη* als (eingeschobener) selbständiger Satz zu fassen.

1015, b, 7 f. „Ferner gehört der Beweis dem Notwendigen an (= ist das notwendig, wovon es einen Beweis gibt), weil das Betreffende sich nicht anders verhalten kann, wenn es schlechthin [nicht bloss ad hominem] bewiesen ist".

16 ff. Das Eins wird entweder accidentell oder an und für sich ausgesagt; accidentell z. B.: „Koriskos und die Bildung (das Gebildete)" und: „der gebildete Koriskos"; denn es kommt auf dasselbe hinaus, ob man sagt: „Koriskos und die Bildung" oder: „der gebildete Koriskos". Ebenso [vgl. 1007, b, 2 ff.], ob man sagt: „das Gebildete und das Gerechte" oder: „der gebildete und gerechte Koriskos".

23 ff. Punkt nach *συμβέβηκεν*! — „In ähnlicher Weise ist in gewissem Sinne auch der gebildete Koriskos eins mit Koriskos, weil der eine Teil des Satzes (*ὁ μουσικὸς K.*) bei dem andern zutrifft [d. h. weil eben ein und derselbe Koriskos gemeint ist, weil dieser K. zufälliger Weise ein gebildeter K. ist], wie das Gebildete beim Koriskos zutrifft".

27 *ἓν* ist mit Recht getilgt.

1016, a, 27 ff. *καὶ τρόπον κτλ.*: „und zwar in ähnlicher Weise, wie die Materie eine ist. Dergleichen wird bald so eins genannt, bald in Rücksicht auf die höhere Gattung als identisch bezeichnet, wenn letzte Arten der Gattung das über diesen Stehende sind, wie z. B. das gleichschenklige und das gleichseitige Dreieck eine und dieselbe Figur". — *τελευταῖα τοῦ γένους εἴδη* ist Subjekt und bei der Allgemeinheit desselben kann das Prädikat ganz gut im Plural stehen (*τὰ ἀνωτέρω*), wenn auch gegebenen Falls es sich immer nur um ein *ἄνω γένος* handelt.

34 *τὸν* kann stehen bleiben; „in Bezug auf einen andern Begriff, den das Wesen der Sache angebenden nämlich"; gegebenen Falls ist das immer ein bestimmter Begriff. — *„τί ἦν εἶναι τὸ πρᾶγμα"* steht hier als von *δηλοῦντα* abhängige Frage.

Das „Wachsende und Abnehmende" = das einer quantitativen Veränderung Fähige. 35

Die Tilgung von *εἷς* allerdings möglich, aber nicht notwendig. 1016, b, 1

τῷ ἕτερον κτλ.: „wegen des etwas anderes Bewirkens oder Habens oder Erleidens oder Einsseins im Verhältnis zu etwas". Es ist das accidentelle Einssein gemeint. Weil Koriskos Kleider macht, so ist die edle Schneiderei und Koriskos eins; weil K. ein Haus hat, ist er ein Hausbesitzer; weil er sich viel gefallen lässt, ist die Geduld und seine Person eine accidentelle Einheit, er der geduldige Koriskos; weil er bloss 40 Pfennig dafür bezahlt, ist die „Portion" Kalbsbraten, die man ihm vorsetzt, eine kleine. 7 f.

ὁμοίως = ohne weiteres = in demselben Sinne wie sonst. Das ist nicht suspectum. 14

„Das Einssein ist irgend ein Prinzip der Zahl (des Zählens) sein; denn das erste Mass [in jeder Gattung des Zähl- und Messbaren] ist Prinzip; dasjenige nämlich, wodurch (*ᾧ γὰρ*!) wir zuerst etwas erkennen, u. s. w." 18 f.

τὸ — ἀδιαίρετον: „das der Quantität nach und sofern es ein Quantitatives ist, Unteilbare". 24

Das Kolon war nach *ἀριθμῷ* an seinem Platz und *ἀλλὰ* (aber, dagegen) ist nicht zu beanstanden. 1017, a, 1

τοὺς τὸ τί könnte es heissen; wir haben aber hier, (vgl. 1016, a, 34) einen von *λέγοντας* abhängigen Fragesatz. 6

ἢ ὅτι αὐτὸ κτλ.: „oder weil das Betreffende selbst es ist, dem das zukommt, von dem es selbst ausgesagt wird". 21 f.

καθ' αὑτὰ κτλ.: „Das an und für sich Sein (resp. Zukommen) wird ausgesagt nach sämtlichen Kategorien" Es ist natürlich zu unterscheiden zwischen *εἶναι* (*ὑπάρχειν*) im absoluten Sinne, was nur von der Substanz gilt, und *εἶναι* im relativen Sinne, nämlich *εἶναι* (*ὑπάρχειν*) *τινί* (= einem zukommen). 22 f.

Statt *ἔστιν* ist *ἐστὶν* zu lesen, beidemal. 28 f.

ῥητόν und *ῥητῶς* sind jedenfalls sehr entbehrlich und rühren wohl von derselben ungeschickten Hand her, der wir (Z. 3 und 5) die ganz unpassenden *τὸ* verdanken. 1017, b, 1 ff.

ὃ ἄν κτλ.: „was ein Dieses und für sich bestehend ist". 25

διὸ κτλ.: „Darum (= weil die Identität hier eine bloss accidentelle) wird all das nicht allgemein ausgesagt". 33

35 *τὰ γὰρ κτλ.*: „das Allgemeine nämlich existiert an und für sich (substanziell), resp. kommt an und für sich (= wesentlich, notwendig) einer Person oder Sache zu" (ist ein *καθ' αὐτό συμβεβηκός*).

1018, a, 2 *ἁπλῶς*: schlechthin, d. h. ohne Zusatz (also ohne den Zusatz „*πᾶς*" oder „*καθ' αὐτό*").

10 *τὰ εἴδη πλείω*: Jeder Mensch z. B. hat (vgl. 1071, a, 28) wie seine eigene Materie, so seine eigene Form.

12 f. *μὴ μόνον ἀριθμῷ*: „nur nicht der Zahl nach (identisch)", sondern u. s. w.

14 f. *τὰ ἐναντία κτλ.*: „das konträr Entgegengesetzte und was in der Substanz das Anderssein enthält". Mensch und Pferd sind „in der Substanz das Anderssein habende" *ζῷα*. Das ist eben (vgl. 1058, a, 7 ff.) auch nichts anderes als der konträre Gegensatz. Vgl. das zu Z. 21 ff. Gesagte.

21 ff. *καὶ ἐξ ὧν κτλ.*: „ferner die Ausgangs- und Endpunkte [der Veränderungen,] z. B. des Werdens und Vergehens". Beim (substanziellen) Werden und Vergehen sind diese Punkte die betreffende substanzielle *ὕλη* und die entsprechende *ἐντελέχεια*, bei der qualitativen Veränderung gegensätzliche Qualitäten, z. B. das Schwarze und das Weisse, bei der quantitativen Veränderung das unendlich Kleine uud das Mass des betreffenden Dinges, bei der Ortsbewegung der Ausgangs- und der Zielpunkt derselben. Man sieht, dass *οἷον* nicht zu beanstanden; ebenso sieht man, dass dasjenige, was sachlich hier gemeint ist, nicht als eine fünfte Art der Gegenüberstellung gelten soll, von der Aristoteles sonst nichts weiss, dass das sich vielmehr unter den kontradiktorischen und konträren Gegensatz subsumiert, wie das nämliche auch von dem in den nächsten Zeiten angedeuteten Fall gilt. Die Aufzählung ist eben hier (vgl. das zu Z. 14 f. Gesagte) sachlich eine sehr lose und tautologische, lediglich durch den Gesichtspunkt der Verschiedenheit der sprachlichen Wendung sich erklärende. — Was die Z. 25 ff. aufgeführten Erscheinungsweisen des konträren Gegensatzes betrifft, so hat Aristoteles später (vgl. Buch *I*, 4) das der Gattung nach Verschiedene nicht mehr als *ἐναντίον* gelten lassen oder doch nur als solches im weiteren Sinne des Wortes. Vgl. einerseits 1055, a, 6 ff. 25 ff. und 1058, a, 10 f., anderseits 1058, a, 14 und 1058. b, 28.

37 f. Die Worte *ὥστε — κατηγορίαν* hätte ich nicht eingeklammert. Einer Interpretation Alexanders bedurften sie nicht.

Wenn Christ meint, es beginne hier ein neues Kapitel, dann müsste er 1018, a, 9 mit *ἕτερα* auch ein solches beginnen lassen und das auch hier stehende *δὲ* streichen. Es wird am besten sein, das *δὲ* hier überall stehen zu lassen, wo es steht. Wie am Anfang von c. 27 bei *κολοβόν* der Gegensatz zu *ὅλον* (c. 26) vorschwebt, so an unserer Stelle der Gegensatz zu *ἐναντία* (1018, a, 25), 1018, a, 10 aber zu *ταὐτά*. Allerdings hätte Aristoteles, wie er sonst in Buch *Δ*, auch in c. 9 und 10 (vgl. 1018, a, 12. 15. 25), von solcher Gegenüberstellung absieht und die Begriffe ohne Verbindung an das Vorhergehende anreiht, auch an den angeführten Stellen das *δὲ* weglassen können. Im übrigen kann *ἕτερα τῷ εἴδει* ganz wohl in demselben Kapitel mit *ἐναντία* besprochen werden, denn das „andere der Art nach" verhält sich zum „konträr Entgegengesetzten" wie das Allgemeine zum Besonderen, ist (vgl. *I* 7) = *τὰ ἐναντία καὶ τὰ μεταξύ*; wie denn überhaupt, was im 9. und 10. Kapitel steht, als nur ein Kapitel zählen könnte, sofern es sich da handelt um (vgl. 1003, b, 33 ff.) die Arten des Eins uud das diesen Gegenüberstehende. — Was hier aufgezählt wird, sind eben wieder nicht verschiedene Arten des *ἕτερον τῷ εἴδει*, sondern nur verschiedene sprachliche Wendungen für eine und dieselbe Sache. — *ἐν τῇ οὐσίᾳ ἐναντίωσιν ἔχειν* = 1018, a, 14 *ἐν τῇ οὐσίᾳ τὴν ἑτερότητα ἔχειν* (vgl. 1058, a, 8).

1018, b, 1 ff.

ἐν τῷ τελ. τ. γ. εἴδει: „bei der letzten Art einer Gattung".

ὅσα κτλ.: *οὐσία* steht kollektiv, wie sehr oft sonst (vgl. z. B. 1028, b, 23 und *N*, 1, Anf.), d. h. es ist *οὐσία* hier nicht als Individuum, als *οὐσία πρώτη*, sondern als *οὐσία δευτέρα* zu fassen. Zugleich ist mit *οὐσία* hier das betreffende *γένος* (Gattung) gemeint, also z. B. *ζῷον*. In derselben Wesenheit seiend, *ζῷα* seiend, haben *ἄνθρωπος* und *ἵππος* — vgl. Z. 5 f. und 1058, a, 2 ff. — eine Verschiedenheit, eine *ἐναντίωσις* eben dieser Wesenheit. 7

καὶ τῇ φύσει: „d. h. von Natur"! 11

1019, a, 8 f. Die ganze Linie, das Ganze und die (zusammengesetzte) Substanz können nicht gedacht werden ohne die halbe Linie, den Teil, die Materie; die Möglichkeit dieser ist folglich die Voraussetzung der Möglichkeit jener. — Das Abgesondertsein und Fürsichbestehen gehört zur Aktualität. Vgl. 1048, b, 2 f. 14 ff. Die *μόρια τῶν ζῴων*, wie z. B. der Finger, können übrigens getrennt für die Dauer nicht fortexistieren, ihre Aktualität ist daher nur eine

scheinbare (vgl. 1040, b, 5 ff.) und werden sie (vgl. 1035, b, 23 ff.) nur homonym noch als das bezeichnet, was sie vor ihrer Trennung vom Ganzen waren.

11 ff. „So lässt sich denn in gewisser Weise [die Wirklichkeit betreffend nämlich] alles, was [der Natur und Substanz nach] ein Früheres und Späteres heisst, unter einen und denselben Gesichtspunkt bringen; das eine nämlich (= das Frühere) kann u. s. w." Es ist, wie man sieht, Z. 12 *ταὐτὰ* zu lesen statt *ταῦτα*. Von Z. 2 *τὰ δὲ κατὰ φύσιν* an bis zum Schluss des Kapitels ist der engste Zusammenhang; es sind darum auch die von Bender hier gesetzten Gedankenstriche zu tilgen. — Z. 13 *τῶν μορίων*: „ohne die Teile" — ohne diese als für sich bestehende und so für sich wirkliche nämlich. Was hiezu Bender in der Anmerkung sagt, ist sachlich richtig (vgl. 1035, b, 25); davon ist aber hier nicht die Rede.

21 ff. *καθ' ἣν κτλ.*: „Denn nach dem Vermögen u. s. w." Das ist ganz an seinem Platz, ist Erklärung zu *ἢ δὲ ὑφ' ἑτέρου ἢ ᾗ ἕτερον*. Und nach 26 *ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τοῦ πάσχειν* passt das durchaus nicht. Mit *ἔτι ἡ κτλ.* (Z. 23 ff.) wird eine zweite, prägnante Bedeutung von *δύναμις* eingeführt, die des Vermögens nämlich, etwas gut oder nach Wunsch auszuführen, resp. zu erleiden, in sich aufzunehmen. „Denn bisweilen sagen wir von solchen, die nur gingen oder sprachen, aber dies nicht recht oder nicht so, wie sie es wollten thaten, sie könnten nicht reden oder gehen. Und ebenso verhält sichs auch beim Leiden" [beim rezeptiven Verhalten: indem z. B. etwas leicht oder nach Wunsch eine Gestalt, Bildung u. s. w. annimmt].

35 f. *ἐὰν κτλ.*: „wenn ein anderes ein solches Vermögen hat, welches ihm Veränderung bringen kann".

1019, b, 7 ff. „Wenn aber die Beraubung eine Art von Beschaffenheit ist, so dürfte alles vermögend sein dadurch, dass es etwas hat, das aber in Bezug auf das Sein nicht identisch, sondern nur mit gleichem Ausdruck bezeichnet ist [— die *στέρησις* ist ein Nichtsein, wird aber hier als Sein behandelt, so dass, was *οὐδέν* heissen sollte, als *τι* figuriert —]; es ist also etwas einerseits dadurch, dass es eine gewisse (positive) Beschaffenheit und ein Prinzip hat, vermögend, anderseits dadurch, dass es die Beraubung dieser Beschaffenheit, d. h. dieses Prinzips hat, falls man eine Beraubung haben kann".

11 *ἄλλο* ist möglich (vgl. Z. 1), aber auch *ἐν ἄλλῳ* kann es heissen (vgl. 1020, a, 1).

17 *ἄρσις τις* kann man allerdings ganz gut entbehren; ich möchte es aber nicht tilgen.

19 f. *ἄνδρα εὐνοῦχον* scheint das Richtige zu sein, und *ἑκατέραν τὴν δύναμιν* (A^b) verdient wegen seiner Regelmässigkeit den Vorzug.

21 ff. *καὶ ἀδύνατα κτλ*: „Auch *ἀδύνατα* (unvermögend) wird denn einerseits im Sinne dieser Unvermögenheit gebraucht, anderseits aber auch in einem andern Sinne, wie man z. B. sagt: „*δυνατόν τε καὶ ἀδύνατον*" (möglich und unmöglich). Vgl. 1046, a, 8. Es ist, wie man sieht, *οἷον* nicht zu streichen.

28 f. Das Komma nach *τούτῳ* weg! *τὸ ἐναντίον τούτῳ* ist Subjekt, *τὸ δυνατόν* Prädikat. „Der Gegensatz dazu (*τούτῳ*, sc. *τῷ ἀδυνάτῳ καὶ ἐξ ἀνάγκης ψεύδει*: vgl. Z. 31) ist das Mögliche, falls dessen Gegenteil nicht notwendig falsch ist [in welchem Falle wir das *ἀναγκαῖον* hätten]".

31 *ὥσπερ εἴρηται* — implicite nämlich (Z. 23—30). Was von einem Beispiel des *ἀδύνατον* gesagt ist, gilt vom *ἀδύνατον* überhaupt; es ist *ἐξ ἀνάγκης ψεῦδος*, was sich auch daraus ergibt, dass sein Gegenteil *ἐξ ἀνάγκης ἀληθές*. Ist aber das *ἀδύνατον ἐξ ἀνάγκης ψεῦδος*, dann ist sein Gegenteil *τὸ μὴ ἐξ ἀνάγκης ψεῦδος*, also auch das *δυνατόν*, das für den Fall, dass sein sachliches Gegenteil nicht notwendig falsch ist, des *ἀδύνατον* Gegenteil ist.

32 *ἔνια δὲ κτλ.*: „sodann das Wahrsein, ferner das, was wahr sein kann". Der Inhalt einer Erzählung kann als „möglich" bezeichnet werden im Sinne von: 1) „wahr", 2) „nicht gegen die Wahrscheinlichkeit verstossend".

34 ff. *ταῦτα κτλ.*: „Diese *δυνατά* nun (das Mögliche und Unmögliche und die Potenzen in der Geometrie) werden nicht nach einem Vermögen so genannt; was aber nach einem Vermögen so (*δυνατόν* = vermögend) genannt wird, das wird alles so genannt mit Beziehung auf das eine erste (= das Vermögen im eigentlichen Sinne)". So ganz wörtlich. Vgl. auch 1075, a, 34.

1020, a, 2 f. Allerdings könnte es auch heissen: „*τὰ μὲν τῷ ἔχειν*"; dann müsste aber (mit *E*) *τὰ δὲ τῷ μὴ ἔχειν* gelesen werden.

18 *τὸ* ist an seinem Platz; *τὸ πεπερασμένον* ist nachträglicher Zusatz, der auch zu *μῆκος* u. s. w. gehört, resp. in Gedanken zu ergänzen ist.

οἷον κτλ.: „in der Weise, wie (vgl. 1007, b, 9) die Linie etwas Quantitatives ist". Das ist natürlich nicht im Sinne des Aristoteles, wohl aber in dem der Platoniker gesagt, welche die mathematischen *μεγέθη* sich als Substanzen dachten. In der folgenden Zeile ist vor *τὰ δὲ* ein Komma zu setzen.

22 Schwere und Leichtigkeit sind nach Aristoteles allerdings qualitative Bestimmtheiten der Stoffe; dies hindert aber nicht, dass damit zugleich das quantitative Verhältnis gegeben ist. Absolut leicht, resp. schwer sind Feuer und Erde; die Luft dagegen ist schwerer als das Feuer, leichter als das Wasser, das Wasser leichter als Erde, schwerer als Luft; es kann nach Aristoteles von zwei Körpern derjenige, welcher mehr Luft enthält als der andere, in der Luft schwerer, im Wasser leichter sein als dieser, wie z. B. ein Zentner Holz im Vergleich mit einem Pfund Blei (De coelo IV, 3—5). Selbstverständlich ist die grössere Masse Holz oder Blei schwerer als die kleinere.

23 Wahrscheinlich hiess es ursprünglich: *τὸ μέγα καὶ μικρὸν καὶ μεῖζον καὶ ἔλαττον.*

33 Die Entfernung des *τὸ* ist nicht notwendig. Vgl. das zu 1018, b, 1 Gesagte.

35 f. *ὡς κτλ.*: „da ja die wesentliche Verschiedenheit (die die Substanz betreffende Verschiedenheit, der Artunterschied) eine Qualität ist". Vgl. 1068, b, 18.

1020, b, 5 ff. *οὗτοι δ' εἰσὶν κτλ.*: Es sind die Quadrat- und Kubikzahlen, die sog. Potenzen gemeint, deren Qualität eben darin besteht, dass sie einmal oder zweimal mit sich selbst multipliziert sind. — *καὶ ὅλως κτλ.*: Ausser dem Quantitativen ist in der Wesenheit (der Zahlen!) enthalten z. B. das Gerade oder das Ungerade.

14 Die eigentliche Bedeutung des Qualitativen ist die im folgenden an zweiter Stelle aufgeführte (*τὰ δὲ πάθη κτλ.*: Z. 17 f.).

18 *αἱ τῶν κινήσεων διαφοραί*: „die Unterschiede (besonderen Eigentümlichkeiten) der Bewegungen". *αἱ* ist ja hier ganz an seinem Platz.

34 f. „wie z. B. das Doppelte im Verhältnis zum Eins, eine bestimmte Zahl; anderseits das Vielfache der Zahl, nicht aber einer bestimmten wie dieser oder jener, nach im Verhältnis zum Eins". *ἀριθμὸς ὡρισμένος* ist Apposition; also Komma nach *ἕν*!

Warum soll doch *κατ' ἄλλον τρόπον* nicht an seinem Platze sein? Das *ἴσον*, das *ὅμοιον* und das *ταὐτό* sind in anderer Weise Zahlenverhältnisse, da es sich hier nicht um eine individuelle Einheit handelt, sondern um eine in einer Mehrheit von Individuen gegebene, welche Individuen dasselbe Wesen, dieselbe Qualität, dieselbe quantitative Bestimmtheit haben. Setze ich die *ἀντικείμενα* dieser Arten von Einheit, das *ἕτερον εἴδει*, das *ἀνόμοιον*, das *ἄνισον*, so habe ich in den hier gegebenen *ἐναντία* und *μεταξύ* eine Zweiheit, Dreiheit u. s. w. des Wesens, der Qualität, der quantitativen Bestimmtheit, und man sieht so deutlich, dass es sich auch hier um Zahlenverhältnisse handelt, die das aber, wie Aristoteles Z. 14 nochmal betont, „nicht auf gleiche Weise" wie die andern sind. 1021, a, 10

τινα ist vor *πρός τι* in Gedanken zu ergänzen. 22

τὰ μὲν οὖν κτλ.: „Alles nun, was im Verhältnis steht der Zahl oder dem (aktiven: vgl. 1019, a, 19 und ebend. b, 35.) Vermögen nach, steht im Verhältnis so, dass, was eines andern ist, als das bezeichnet wird, was es (ersteres) ist, nicht aber so, dass ein anderes in Bezug auf jenes genannt wird; das Messbare, Wissbare, Denkbare aber heissen Verhältnisbegriffe, weil ein anderes in Bezug auf das Betreffende genannt (= das Betreffende nach einem andern benannt) wird". Setze ich das Zahlenverhältnis „2 : 6", so wird, „was des andern ist", die Teile von 6, als das bezeichnet, was das erste Glied ist, als drei Zweiheiten nämlich; sage ich: „3 : 1", so wird, was des andern, resp. hier das andere ist, zu ⅓ (d. h. zum dritten Teile von drei). Die Dinge, die ich messe, weiss, denke, werden gemessene, gewusste, gedachte, „was eines andern ist" — hier eben accidentell „ist", das eingetretene Verhältnis des betreffenden Dinges zu mir nämlich — wird nach meiner *δύναμις* des Messens, Wissens, Denkens benannt, resp. es werden die Dinge als gemessene, gewusste, gedachte bezeichnet. 26 ff.

Was hier als „*καθ' ἑαυτὰ λεγόμενα πρός τι*" bezeichnet wird, von dem wird 1056, b, 33 f. gesagt, es gehöre zu den „*πρός τι, ὅσα μὴ καθ' αὑτὰ τῶν πρός τι*". Aristoteles macht dort dazu die Bemerkung: „Wir haben aber anderswo auseinandergesetzt, dass das Relative (*τὰ πρός τι*) in zweifacher Bedeutung gebraucht wird, einmal als Entgegengesetztes [— 1057, a, 37 ff. wird als Beispiel eines Relativen, das ein Entgegengesetztes ist, das Grosse und Kleine angeführt —] sodann so, wie sich das Wissen zum Wiss- 1021, b, 4

baren verhält, indem etwas anderes (das Wissen) in Bezug auf es (das Wissbare) ausgesagt wird". Kat. c. 7. 8, a, 31. 39 wird unterschieden zwischen Dingen, die überhaupt zu einem andern im Verhältnis stehen, und solchem Relativen, dessen Sein in dem betreffenden Verhältnis aufgeht (*οἷς τὸ εἶναι ταὐτόν ἐστι τῷ πρός τί πως ἔχειν*). Darum handelt sichs an unserer Stelle (1021, b, 4 ff.) nicht. Der Widerspruch ist also nur ein scheinbarer. Wissen und Wissbares einer- und „Klein- und Gross" anderseits sind gleichmässig „*καθ' ἑαυτὰ λεγόμενα πρός τι*"; während aber das Wissen und das Wissbare (resp. der Gegenstand des Wissens) etwas für sich sind und nur zu einander ins Verhältnis gesetzt werden können, man also von ihnen nicht sagen kann, sie seien *καθ' αὑτὰ τῶν πρός τι*, gehen „Gross und Klein" ganz in ihrem gegenseitigen Verhältnis auf, sie sind *καθ' αὑτὰ τῶν πρός τι*, klein ist etwas nur im Gegensatz zu Grossem und umgekehrt, ohne diese Beziehung sind „Klein und Gross" nichts für sich. Es ist also zu unterscheiden zwischen *εἶναι καθ' αὑτὰ τῶν πρός τι* und *λέγεσθαι καθ' αὑτὰ τῶν πρός τι*, resp. *καθ' αὑτὰ λέγεσθαι πρός τι*, welches letztere an unserer Stelle (1021, b, 4) bloss heisst: „an und für sich ins Verhältnis gesetzt werden". Der Gegensatz dazu folgt Z. 8, wo *τὰ δὲ* dem *τὰ μὲν οὖν* (Z. 3) entspricht und zu *συμβεβηκός* die Kopula *ἐστι* sich ergänzt: „Die anderen Verhältnisse sind accidentelle Verhältnisse".

7 *καθ' ὅσα κτλ.*: „dasjenige, wornach das, in welchem es enthalten ist, Verhältnisbegriff genannt wird". Vgl. 1022, b, 33 f.

24 *τὸ τέλος*: „sein Ziel".

28 f. *διὸ κτλ.*: „Daher wird auch das Ende in übertragener Bedeutung Ziel genannt, weil beide ein Äusserstes sind".

1022, a, 2 *ἄλλως* mit Beziehung auf „*ἁρμόττειν τοιούτῳ*, womit ein Verhältnis ausgesprochen ist!

4 f. *οὐ ἔξω πρώτου*: „ausserhalb dessen als ersten" = ausserhalb dessen, und zwar so, dass dies Verhältnis von ihm an beginnt. Ebenso *οὐ ἔσω πρώτου*: „innerhalb dessen als ersten" = innerhalb dessen, und zwar von ihm an beginnend.

7 f. *τοιοῦτον — ἕνεκα* in Klammern zu setzen, der Punkt nach *ἐφ' ὅ* zu tilgen! Die Übersetzung Benders ist richtig, das letzte *καὶ* ist explikativ.

11 Es ist offenbar *γε* zu lesen statt *τε*.

Die Konjektur Alexanders war nicht gerade notwendig; 15
ich kann nach *καθὸ ἀγαθός* auch *τις* (einer, der Betreffende) in Gedanken ergänzen. Vgl. Z. 20. 23.

ἔτι δὲ κτλ.: „dazu kommt noch die die Lage betreffende 22 f.
Bedeutung des Ausdrucks (*καθὸ*), das nämlich, in dessen Richtung (dem gegenüber) einer steht, oder das, was entlang einer geht".

τό καθ' αὑτό: „das An-und-für-sich". 25 ff.

Mit Recht schrieb Christ hier *αὐτοῦ* statt *αὑτοῦ*. 30

ἀλλ' ὅμως κτλ.: „aber dennoch ist der Mensch an und für 34
sich Mensch". Dieses An-und-für-sich ist allerdings wieder das begriffliche Wesen (*τὸ τί ἦν εἶναι*: Z. 26), hier aber als hervorbringende Ursache betrachtet. Vgl. das zu 1041, a, 28 Gesagte.

ὅσα — μόνον: „was einem Ding allein und (= d. h.) sofern 35 f.
es allein ist, zukommt"; darum gebraucht man den Ausdruck (*καθ' αὑτό* = für sich) auch von dem Getrennten.

τοὔνομα ἡ διάθεσις, das ist ja das grammatisch Regelmässige. 1022, b, 3

οἷον ἐνέργειά τις: „eine Art Aktualität". 4

διάθεσις: „Zustand". 10

ἐν ᾧ ἂν ἦ καὶ: „wo oder auch". In dieser Form ist der 30
Text nicht zu beanstanden.

καὶ τῷ φαύλως möchte ich nicht tilgen. Ist ja durch *καὶ* 35
und *ὅλως* im Voranstehenden bereits darauf hingewiesen.

Vgl. das zu 1013, b, 16 ff. Gesagte. 1023, a, 29 f.

γὰρ (nicht *δὲ*)! Es wird die Einführung einer neuen Kate- 36 f.
gorie begründet: „denn in anderer Weise ist dies (nämlich die Form des Menschen aus dem Zweifüssigen, die Silbe aus den Buchstaben: vgl. 1035, a, 9 ff.) und ist die Bildsäule aus dem Erz (= als die Bildsäule aus dem Erz ist)".

τούτων δὲ κτλ.: Von diesen Erscheinungen (Vorgängen) 1023, b, 7 ff.
werden die einen so bezeichnet (als *ἔκ τινος* nämlich), weil sie ineinander übergehen, wie die eben angeführten (Tag und Nacht, heiteres Wetter und Unwetter), die andern, weil sie lediglich der Zeit nach aufeinander folgen, wie aus der Tag- und Nachtgleiche die Zeit der Schifffahrt wurde (= nach der Tag- und Nachtgleiche die Zeit der Schifffahrt eintrat)".

Ob hier *τι* steht oder nicht steht, ist ganz gleichgültig. 19

καὶ τὸ ὅλως — ὄν. „und überhaupt das als ein Ganzes 29
Ausgesagte". Diese Stellung von *ὅλως* ist bei Aristoteles etwas

ganz Gewöhnliches. Vgl. 1033, a, 31. 1049, b, 35. Polit. VIII, 7. 1342, a, 12.

35 f. *ὥσπερ καὶ ἐπὶ τοῦ ἑνὸς λέγομεν κτλ.*: „wie wir dies auch bezüglich des Eins sagen, von der Voraussetzung ausgehend, dass die Ganzheit eine Art von Einheit ist". Der motivierende Zustatz *ὡς οὕτως κτλ.* hindert, die Stelle als Citat aufzufassen und *ἐλέγομεν* zu lesen.

1024, a, 9 Kolon (statt Komma) nach *ἑνί*! Der Hauptsatz zu „*ἐφ' οἷς — ἑνί*" ist „*πάντα δὲ λέγεται*"; *ἐπὶ τούτοις κτλ.* ist erklärender Zusatz.

27 f. *ὅλον* gehört zu „*μὴ ἔχει γένεσιν*" („nicht wieder ganz nachwächst) und ist so nicht zu beanstanden.

36 *οἱ ἀπὸ Πύρρας*: möglich, hat aber nicht mehr Wahrscheinlichkeit für sich als *ἀπὸ Πύρρας*,

1024, b, 4 ff. *ἔτι κτλ.*: „Ferner (wird der Terminus Gattung gebraucht) in der Weise, wie bei den Begriffen das ursprünglich darin Enthaltene, das, was angegeben wird bei der Begriffsbestimmung, Gattung ist, als deren Differenzen die Qualitäten bezeichnet werden". Komma nach *ἐνυπάρχον*! Der folgende Relativsatz verhält sich zu *τὸ πρῶτον ἐνυπάρχον* nicht als Determination, sondern als Apposition.

21 *οὕτω κτλ.*: „so (= mit dieser näheren Bestimmung) nur kann man beides als nichtseiend bezeichnen".

26 f. *λόγος κτλ.*: Was aber die Aussagen betrifft, so heisst diejenige falsch, die, soweit sie falsch ist, Nichtseiendes zum Gegenstande hat".

32 f. Christ möchte *ἁπλῶς* zu *ψευδής* setzen. Warum doch? Es handelt sich ja nicht um den Gegensatz zu einer halbwegs falschen Aussage. Vielmehr entpricht unser *ἁπλῶς* als zum Prädikat (*οὐδενὸς λόγος*) gehörig dem ebenfalls zum Prädikat (*ταὐτό*) gehörigen *πως* des voranstehenden Satzes: — „denn in gewissem Sinn ist ein Ding an sich und ein Ding mit gewissen Eigenschaften dasselbe . . . Die falsche Aussage aber hat einfach (schlechthin) etwas Nichtiges zum Gegenstande".

33 „*ἓν ἐφ' ἑνός*" kann heissen: „also ein Wort bei einer Sache" oder: „z. B. eins, wenn es sich um eins handelt". Ob es so oder so gemeint ist, ist gleichgültig; jedenfalls aber ist vor *ἕν* ein Komma zu setzen.

τὰ μὲν οὖν κτλ.: „In dieser Weise also sagt man von Dingen und Aussagen, dass sie u. s. w." 1025, a 1 f.

ἐπεὶ κτλ.: „denn wenn je einer freiwillig ein Hinkender wäre, so stände er [da es in seinem Kopfe nicht ganz richtig sein müsste] wohl auch so tiefer, wie es auf dem moralischen Gebiete der Fall ist (= wie der freiwillig Fehlende moralisch schlechter ist). 11 f.

συμβεβηκός ist, wenn man einen deutschen Ausdruck dafür haben will, das Statthabende; es steht ganz im allgemeinen der *οὐσία* (dem substanziell Seienden gegenüber; in engerer Bedeutung ist es 1) das zufällig Stattfindende, 2) das bei einer Person oder Sache an und für sich (wesentlich, notwendig) Statthabende (= *καθ' αὑτὸ ὑπάρχον*). 14 ff.

οὐχ ᾗ κτλ.: „nicht, sofern es selbst, sondern sofern ein anderes geworden ist und ist; der Sturm war ja die Ursache, dass einer, wohin er nicht wollte, kam, nämlich nach Ägina". 29 f.

Der Text scheint mir hier durchaus ursprünglich und echt. Auffällig könnte es allerdings scheinen, dass da von einer *ἀπόδειξις* der *οὐσία* oder (*οὐδὲ* = und = resp.!) des *τί ἐστιν* die Rede. Die Begriffsbestimmung der Dinge geht nach Aristoteles der Beweisführung voran und ist nicht Sache der Beweisführung (vgl. 997, a, 31). Während ferner die Beweisführung zeigt, dass einem Gegenstande ein Prädikat zukomme, fragt die Begriffsbestimmung nicht nach dem Dass, sondern nach dem Was von etwas, von dem wir bereits wissen, dass es ist. Die Erfahrung zeigt, dass einem Ding diese oder jene Bestimmung zukommt. Die Mondfinsternis z. B. ist Dunkelheit (des Mondes). Das ist natürlich nicht zu beweisen. Nun hat aber die wahre Definition das Definierte als in sich vermittelt und begründet aufzuzeigen, hat den Mittelbegriff, die Ursache anzugeben, wodurch die betreffende Qualität, in unserem Falle also die Dunkelheit herbeigeführt wird, und so ist die Mondfinsternis „Dunkelheit durch Dazwischentreten der Erde". Die Ursache, den Mittelbegriff aufsuchen, durch den die wesentliche Bestimmung eines Dinges mit diesem verknüpft ist, heisst das Wesen dieses Dinges durch Beweis bestimmen (Anal. post. 8. 93, a, 14 ff.). Es dient der Beweis dazu, die Begriffsbestimmung „deutlich" zu machen und „so kann man also weder ohne Beweis das Was erkennen, das durch etwas anderes begründet ist, noch gibt es eine Beweisführung desselben" (Schluss des eben citierten Kapitels). Wozu man also 1025, b, 14 f.

ohne *ἀπόδειξις* nicht gelangen kann, das kann selbst als *ἀπόδειξις* bezeichnet werden, und Aristoteles thut das Anal. post. 10. 94, a, 11 und thut es an unserer Stelle. Vgl. 1044, b, 12 ff.

26 ff. *ἀλλὰ κτλ.*: „nur bezieht sich die Betrachtung hier lediglich (*μόνον*: Z. 28) auf ein solches Seiendes, welches im stande ist, sich selbst zu bewegen, und auf das (betreffende) begriffliche Wesen, das zumeist nicht (real von der Materie) trennbar ist". Nur der menschliche Nus nämlich ist (vgl. *Λ* 3) real trennbar.

1026, a, 5 *καὶ διότι κτλ.*: Diese Worte können ganz gut als echt gelten. Sie sind bei Bender richtig aufgefasst und übersetzt. Der Punkt nach *ὁρίζεσθαι* ist zu tilgen und *διότι* zu nehmen im Sinne von *ὅτι*.

14 Mit Recht nahm hier Christ nach Schwegler *χωριστὰ* auf. Die Physik hat es mit Dingen zu thun, die „für sich bestehen, aber nicht unbeweglich sind", während der Z. 10 f. angedeutete (besondere) Gegenstand der Metaphysik „ewig und unbeweglich".

15 *ὡς ἐν ὕλῃ*: „als am Materiellen gegeben".

17 *ταῦτα*: „diese", das für sich Bestehende und Unbewegliche (*χωριστά καὶ ἀκίνητα*: Z 16) nämlich.

19 ff. *οὐ γὰρ κτλ.*: „Es ist nämlich klar, dass das Göttliche, wenn überhaupt irgendwo, in dem eben beschriebenen Wesen existiert und dass die vorzüglichste Wissenschaft mit dem vorzüglichsten Gegenstand sich beschäftigt". *γὰρ* deutet an, dass die Bezeichnung der ersten Philosophie als *θεολογική* erklärt werden soll.

22 ff. *αἱ μὲν οὖν κτλ.*: „So ist denn, während die betrachtenden Wissenschaften höher stehen als die übrigen, unter den ersteren die höchste diese unsere Wissenschaft. Es könnte nämlich (*γὰρ*: auf den betonten Satz „*αὕτη δὲ τῶν θεωρητικῶν*" sich beziehend) jemand im Zweifel sein, ob die erste Philosophie eine allgemeine Wissenschaft sei oder eine besondere Gattung, resp. eine bestimmte Art des Seins ausschliesslich zum Gegenstande habe [so dass im ersteren Falle die erste Philosophie nicht zugleich Theologie wäre, im letzteren von keiner allgemeinen Wissenschaft die Rede sein könnte]. Ist ja auch bei den mathematischen Wissenschaften der Charakter nicht derselbe, vielmehr haben die Geometrie und die Astronomie eine bestimmte Art des Seins zum Gegenstand, die allgemeine Mathematik aber ist allen gemeinsam [und könnte mit der ersten Philosophie es sich analog verhalten, so dass sie lediglich eine allgemeine Wissenschaft wäre]. Da ist nun zu sagen, dass

allerdings, wenn es keine andere Substanz gibt als die physischen, dann die Physik die erste Wissenschaft ist [und man eben innerhalb ihres Bereiches neben das Besondere zum Gegenstande habenden besonderen Wissenschaften eine das Allgemeine, allem Gemeinsame behandelnde Wissenschaft zu unterscheiden hat]; wenn es aber eine unbewegte Substanz gibt, so ist diese die frühere und ist Gegenstand der ersten Philosophie (*φιλοσοφία πρώτη*: dieselbe Metonymie kehrt 1075, b, 20 f. wieder), und die erste Philosophie ist so allgemeine Wissenschaft, weil sie die erste ist, und es ist Sache dieser, das Seiende als Seiendes zu betrachten, seinen Begriff und was ihm als Seiendem zukommt". Die „Theologie" steht über allen Wissenschaften; denn ihr besonderer Gegenstand ist früher als die physischen Substanzen, weil er (Z. 18) „die Ursache ist des sichtbaren Göttlichen" (= des Himmels mit seinen Gestirnen) und damit die Ursache von allem; so ist sie die erste und als solche die allgemeine, das Seiende als Seiendes betrachtende Wissenschaft. Da ist, scheint es mir, alles an seinem Platz und ist nichts zu ändern, nichts zu streichen.

ὧν ἓν κτλ.: „wovon eines das zufällig Seiende, ein anderes [im Urteil] das als Wahres Seiende und das Nichtseiende als Falsches". Vgl. 1027, b, 18. 33. 24 f.

εἰ ἕτερον κτλ.: „ob etwas anderes ist ein Dreieck und ein zwei rechte Winkel habendes Dreieck", d. h. der Geometer hat es nur mit der angegebenen wesentlichen Eigenschaft des Dreiecks zu thun, um andere unwesentliche Bestimmungen desselben kümmert er sich als solcher nicht. 1026, b, 12

Mir scheint trotz Alexander und Bonitz *ὀνόματι* das Richtige zu sein. 13

μουσικὸν καὶ γραμματικόν: „das Tonkünstlerische (Gebildete) und das Sprachgelehrte". 17

καὶ εἰ κτλ.: „und ob alles, was ist, aber nicht immer, geworden ist, so dass also auch, wenn einer ein ein Tonkünstler seiender Grammatiker geworden, er auch ein ein Grammatiker seiender Tonkünstler geworden [d. h. ob er beides (Tonkünstler und Grammatiker) gleichzeitig jetzt erst geworden — vorher war er (vgl. die deutlichere Parallelstelle 1064, b, 25 f.) bloss Tonkünstler, beides zusammen war er nicht; also musste er beides zusammen erst werden —] und was sonst noch dergleichen Dinge, resp. Wortmachereien 18 ff.

[*λόγος* hier = Sache, so aber, dass diese eben durch den Ausdruck als „bloss dem Namen nach existierend" (Z. 13) angedeutet ist] sind; es zeigt sich nämlich hier das Zufällige als etwas dem Nichtseienden Nahestehendes. Es ergibt sich dies auch aus den angeführten Reden (Sophistereien)".

22 ff. Koriskos als Mensch hat ein Entstehen und Vergehen, ebenso das *μουσικόν* desselben, wollen wir sagen: seine Tenorstimme; das *συμβεβηκός* der Einheit aber von Koriskos und Tenorstimme hat für sich kein Entstehen und Vergehen; nach dem Verfall seiner Stimme ist es zwar nicht mit Koriskos, aber mit dem Tenoristen Koriskos, dieser „dem Nichtseienden nahestehenden, bloss dem Namen nach gegebenen" accidentellen Existenz vorbei, ohne dass diese für sich ein besonderes Vergehen gehabt hätte. So braucht auch, wenn ein Tonkünstler sich zum Grammatiker ausbildet, die Einheit von Tonkünstler und Grammatiker nicht für sich zu werden, sie ist vielmehr ohne weiteres gegeben nach Aneignung des grammatischen Wissen.

1027, a, 5 ff. *τῶν μὲν κτλ.*: „Denn während für das Nicht-Zufällige in manchen Fällen [für Zipfelhauben z. B., schwarze Fräcke u. s. w., nicht aber für Naturprodukte] die hervorbringenden Wissenschaften (die des Strickers, Schneiders u. s. w.) die (wirkenden) Potenzen sind, gibt es für das Zufällige keine bestimmte Kunst oder Potenz".

8 ff. Mit der hier vorgeschlagenen Umstellung wird nichts besser gemacht. Es ist auch hier alles an seinem Platz. Mit *ὥστε ἐπεισὴ* — 13 *ἀνάγκης* wird das im Voranstehenden über den Begriff des Zufälligen Gesagte nochmal kurz zusammengefasst und dann mit *ὥστε ἔσται* — 15 *αἰτία* die Schlussfolgerung auf die Ursache des Zufälligen gezogen. Dann nochmalige Hervorhebung des Prinzips, von dem man auszugehen habe bei Konstatierung des Gegebenseins des Zufälligen, in dem Satze: „Man muss aber hiebei von dem Prinzip ausgehen, ob nichts immer oder meistens ist, oder ob dies unmöglich ist", an welchen Satz sich dann die nicht aus ihm, sondern aus allem Vorhergehenden sich ergebende Folgerung anschliesst: „Es ist also noch etwas neben dem immer Seienden und dem meistens Seienden, das „Wie es sich eben traf" [*ὁπότερ' ἔτυχε = ὁποτέρως ἔτυχε* (1065, a, 12)], resp. das Zufällige".

18 Mit Recht schreibt Christ nach Alexander: *πότερον ἔστι μὲν τὸ.*

Offenbbar „*ἢ γὰρ ἀεὶ ἢ ὡς ἐπὶ τὸ τὸ πολύ, καὶ τῇ νουμηνίᾳ*", welche Lesart auch die Bendersche Übersetzung voraussetzt. 25 f.

Es handelt sich um die zufälligen Prinzipien und Ursachen des Zufälligen, die „werden und vergehen, ohne zu werden und zu vergehen", d. h. nie ausgehen, wie denn alle Ursachen ewig sind (vgl. 1026, a, 16 f.). Es ist nach *ἄνευ* nichts ausgefallen; auch brauchen die Worte *ἄνευ τοῦ γίγνεσθαι καὶ φθείρεσθαι* nicht getilgt oder versetzt zu werden. Eine Parallelstelle ist 1043, b, 15 f, wo von der *οὐσία κατὰ τὸν λόγον* gesagt ist, diese müsse entweder ewig sein oder vergänglich, ohne zu vergehen, und werden, ohne zu werden (*ἢ φθαρτὴν ἄνευ τοῦ φθείρεσθαι καὶ γεγονέναι ἄνευ τοῦ γίγνεσθαι*). Die *οὐσία κατὰ τὸν λόγον*, der Begriff der Kugel z. B. ist vergänglich nur mit Beziehung auf diese hölzerne Kugel, der Begriff des Pferdes mit Beziehung auf dieses bestimmte Pferd, an und für sich aber, prinzipiell ist der Begriff der Kugel, der Begriff des Pferdes unvergänglich. So gehen auch die Ursachen des Zufälligen, die (vgl. 1065, a, 26) unbestimmt und unendlich (*ἄτακτα καὶ ἄπειρα*) sind, nie zu Ende. 29 f.

λέγω δὲ τὸ γεγονός: „ich meine das Gewordene". Es handelt sich um eine Apposition, nicht zu *τοῦτο*, sondern zu *ἔν τινι* und könnte es griechisch auch heissen: *λέγω δέ τῷ γεγονότι*. In dem Gewordenen ist nunmehr das Vergangene. Die folgenden Worte lauten deutsch: „Es wird also alles Zukünftige mit Notwendigkeit eintreten wie (*οἷον*: vgl. 1007, b, 9) der Tod des Lebenden". Unbegreiflich ist die Vermutung Christs: *τὰ μὴ κατὰ συμβεβηκὸς ἐσόμενα*. Nach der falschen Voraussetzung: (1027, a, 30) *εἰ μὴ τοῦτ'* ist schlechthin alles notwendig und kann es also gar keine *κατὰ συμβεβηκὸς ἐσόμενα* geben. Das beweist Aristoteles hier. 10 27, b, 8 f.

δῆλον κτλ.: „Es ist also klar, dass (die Notwendigkeit betreffend) die Sache bis zu einem Prinzip zurückgeht, dieses aber nicht mehr auf etwas anderes. Dieses ist also das Prinzip des „Wie es sich traf" (des Zufälligen), und nichts anderes ist die Ursache seines Auftretens. Es bedarf jedoch besonderer Überlegung, auf was für ein Prinzip, resp. auf was für eine Ursache man hier zurückgehen muss, ob auf die Materie oder auf das Warum oder auf das Bewegende". Es ist eben bald auf diese, bald auf jene Ursache zurückzugehen. Der Baumeister X hat bisher erst drei Häuser gebaut und alle drei zeigen den Mauerfrass. Dass gerade 11 ff.

seine Bauten alle den Mauerfrass haben, davon ist die zufällige Ursache die *ὕλη*, die Ziegelsteine, die man ihm lieferte. — Ein Koch nimmt zu einer Speise, um ihr einen gewissen Geschmack zu geben, ein gewisses Ingrediens, und dieses Ingrediens macht in einem gewissen Falle den die Speise geniessenden Kranken gesund. Hier ist die zufällige Ursache der Heilung das *οὗ ἕνεκα*, die angedeutete Absicht des Koches. — *τὸ κινῆσαν* ist das Prinzip des Zufälligen in dem von Aristoteles angeführten Beispiel. Die (zufälliger Weise) gegessenen *δριμέα* veranlassen den Mann, auszugehen, um seinen Durst zu löschen. — In einem gewissen Sinne kann man indes (vgl. 1027, a, 13 f.) auch sagen, es sei durchaus die *ὕλη* die Ursache des Zufälligen. Die *ὕλη*, in der er leibt und lebt, macht den gewaltsamen Tod des wegen des Genusses der *δριμέα* Ausgehenden möglich und nicht minder die zufällige Heilung jemands durch den Koch an Stelle des gewöhnlichen Heilverfahrens des Arztes.

18 *τὸ δὲ κτλ.*: „Was aber das Seiende als Wahres und das Nichtseiende als Falsches betrifft".

20 ff. Nach *ἓν τι γίγνεσθαι* (Z. 25) kann allerdings die Klammer nicht stehen, da die folgenden Worte (*οὐ γὰρ κτλ.*) sich gerade auf *ἓν τι γίγνεσθαι* beziehen. Wir haben vielmehr von 20 *τὸ μὲν* — 29 *ἐπισκεπτέον* lauter in Klammern zu setzende Zwischenbemerkungen, nach denen dann mit *ἐπεὶ δ' ἡ κτλ.* das Z. 18 ff. Gesagte anakoluthisch wieder aufgenommen wird.

3 ff. Das denkende Prinzip muss hiebei sich als eine den Unterschied in sich habende, ihn aber übergreifende Einheit erweisen. Aristoteles spricht darüber De an. III, 2 und 7, was ich in „Aristoteles' Nuslehre" S. 56 ff. des näheren erörtert habe.

25 ff. *οὐ γὰρ κτλ.*: „Es ist nämlich das Falsche und das Wahre nicht in den Dingen, nicht z. B. das Gute wahr, das Schlechte ohne weiteres falsch, sondern es ist im Denken [entsteht also erst durch die Einheit des Denkaktes]". Bei *οἷον τὸ μὲν κτλ.* ist das emphatisch vorangestellte *οὐ γὰρ* als fortwirkend zu denken.

27 ff. *περὶ δὲ κτλ.*: „in Betreff der einfachen Begriffe (der Grundbegriffe) und des begrifflichen Wesens der Dinge nicht einmal im Denken [— es gibt nämlich hier kein Falsches und Wahres in dem gewöhnlichen Sinne dieser Worte: vgl. Θ 10 —]. Über das in dieser Weise Seiende und Nichtseiende (über die *ἁπλᾶ* nämlich und

τὰ τί ἐστιν) wollen wir indes die Erörterung auf später (Θ 10 und De an. III, 6) verschieben.

Die Worte *ἢ γὰρ* — 33 *διάνοια* sprechen denselben Gedanken aus, wie er Z. 30 angedeutet ist, gehören aber keineswegs dorthin, sondern dienen zur Begründung der unmittelbar davor stehenden Worte: *τὸ δ' οὕτως ὂν ἕτερον ὂν τῶν κυρίως* („das in diesem Sinne Seiende aber ein anderes Seiendes ist als das mit Vorzug so genannte", als das Sein nach den Kategorien nämlich). 31

Der Gegensatz zu *συνάπτειν* (= hinzufügen!) ist *ἀφαιρεῖν* (hinwegnehmen, absprechen), das hier ganz an seinem Platze ist trotz Alexander. 33

τρίπηχυ ist nicht verdächtig; es ist eine quantitative, keine qualitative Bestimmung, so wenig als „*ἄνθρωπος*". 1028, a, 16

ἕκαστον (Subjekt zu den voranstehenden Infinitiven) *αὐτῶν* (= der Substanzen, mit Beziehung auf 18 *ἄνθρωπον ἢ θεόν*). 21

Ob hier *ἢ μὴ ὂν* oder *σημαίνει* oder *ἢ μὴ ὂν σημαίνει* steht, ist sachlich ganz gleichgültig. 22

τι ὡρισμένον = Prädikat! die Stellung betreffend vgl. 1020, b, 15 f. 26 f.

ἢ τούτων τινὲς καὶ ἄλλων („oder ob diese Dinge und auch noch andere teilweise Substanzen sind"): dieses Disjunktionsglied müsste man ja vermissen, wenn es fehlte. 1028, b, 14 f.

ἑκάστης οὐσίας („für jede Substanz": vgl. 1076, a, 1) ist nicht zu tilgen. Es ist das zu verstehen von den verschiedenen Arten der *οὐσίαι*; der Singular *οὐσίας* steht kollektiv. Vgl. das zu 990, b, 6 und 1018, b, 7 Gesagte. 23

καὶ τοῦ ἐξ ἀμφοῖν: „so wird sie auch früher sein als das aus beidem Zusammengesetzte". 1029, a, 6

τὶ hier und ebenso Z. 24 = *τόδε τι* = Substanz. Vgl. 1032, a, 15. 20

ἔστι γάρ τι: „Sie ist nämlich etwas, von dem u. s. w. Die Accentuierung *γὰρ τὶ* bei Christ ist offenbar falsch. 21

Die Worte *πρὸ ἔργου* — 12 *αὐτῶν* sind ohne Zweifel nach 1029, a, 34 *ὥστ'* — *πρῶτον* an ihrem richtigen Platze. Sie waren ursprünglich eine Randbemerkung des Philosophen, die dann an falscher Stelle in den Text geriet. *πρὸ ἔργου κτλ.*: Es ist nämlich förderlich, (von diesen ans) zu dem von Natur Bekannteren überzugehen". 1029, b, 3

13 *λογικῶς*: allgemein, in begrifflicher Allgemeinheit, begrifflich, logisch. — *ἐστὶ* statt *ἔστι*!

14 *ὅτι ἐστὶ τὸ τί ἦν εἶναι κτλ.*: „dass der Begriff jedes einzelnen das ist, als was es an und für sich bezeichnet wird". So nach der Konjektur von Bonitz. Fasse ich *τὸ τί ἦν εἶναι* als Accusativ des Bezugs, so besagt die Lesart von A^b *E* („dass in Bezug auf das Wesen jedes einzelne das ist, als was es an und für sich bezeichnet wird") das nämliche; auch die Lesart Alexanders („dass das begriffliche Wesen das ist, als was jedes an und für sich bezeichnet wird") spricht denselben Gedanken aus. — *γὰρ ἐστι* statt *γὰρ ἔστι*! Ebenso steht 1030, a, 1 und 2 fälschlich *ἔστι*; es ist auch hier beidemal als Enklitika zu behandeln.

16 f. *τὸ οὕτως — λευκόν*: das *καθ' αὑτό* als Prädikat, das an und für sich einem Gegenstande Zukommende (nicht an und für sich etwas Seiende). Vgl. das zu 1017, a, 22 Gesagte.

18 ff. *ἀλλὰ — ἓν*: Diese Worte sind zwischen Klammern zu setzen. Der Stagirite erinnert hier nebenbei an das Formelle einer richtigen Definition. „Er (der Begriff Oberfläche) ist aber auch nicht das aus beidem Zusammengesetzte, nämlich „blinkende Oberfläche". Mit Recht nahm hier Christ die Lesart von A^b auf. — 21 *ὥστε κτλ.* ist ganz an seinem Platz. Der Satz enthält ja nur die Anwendung des über die Definition Gesagten auf die Definition des Begriffs „blinkende Oberfläche" bezüglich des prädikativen Zusatzes „blinkend". Wie dieser Zusatz in der Definition durch „glatt" ersetzt ist, so muss eben auch die Bezeichnung „Oberfläche" durch Angabe des Gattungsbegriffes und des artmachenden Unterschieds wiedergegeben werden. Die Oberfläche ist das nach zwei Dimensionen sich präsentierende Aussere einer Sache. Hätte Aristoteles die Definition wirklich ausgeführt, dann würde sie im Nominativ stehen (ohne *εἶναι*!); so aber deutet er sie mit *τὸ ἐπιφανείᾳ εἶναι* („der Begriff Oberfläche") Z. 22 bloss an und muss jetzt natürlich dem Kasus der Formel auch das Prädikat sich fügen. Mit Unrecht folgt hier Christ der Accentuierung von A^b *E*, was sich auch daraus ergibt, dass ja (vgl. 991, a, 5) der Accusativ stehen müsste statt des Nominativs.

23 „Da es nun auch nach den übrigen Kategorien Zusammengesetztes [= Zusammensetzungen des Substanziellen mit den übrigen

Kategorien, nicht bloss mit Qualitativem wie in dem Z. 17 angeführten Falle) gibt".

ἦν εἶναι λευκῷ mit Bonitz! — Statt *ἱμάτιον* würde Aristoteles heute „Kaukasier" sagen. 27 f.

καὶ τούτου κτλ.: „und davon ist das eine ein „Nicht-an-und-für-sich" wegen eines Zusatzes, das andere nicht [sondern von vornherein ein solches]. Das eine (= letzteres!) heisst so, weil es einem andern, das definiert wird, beigelegt wird, wie wenn man (auch) als das Weiss-sein (als den Begriff des Weissen) definierend bezeichnen wollte den Begriff des weissen Menschen; das andere (= ersteres), weil ein anderes ihm beigelegt wird, wie wenn das Wort „Hemd" einen weissen Menschen bedeutet und man nun das „Hemd" (auch) als weiss definieren wollte. Der weisse Mensch ist nun zwar freilich etwas Weisses, aber das begriffliche Wesen (desselben) ist nicht das begriffliche Wesen des Weissen [oder *τί ἦν εἶναι* als accus. graec. gefasst: aber in Bezug auf sein begriffliches Wesen nicht das Wesen des Weissen]. Doch der Begriff „Hemd", ist das überhaupt ein Begriff (= begriffliches Wesen) oder nicht? Nein; denn was als das Diese (als Substanz) bezeichnet wird (nicht als *τοιόνδε*, als Qualitatives), das ist der Begriff". Z. 32 f. ist *τὸ λευκῷ εἶναι* Prädikat, *λευκοῦ ἀνθρώπου λόγον* Objekt. — Die Anmerkungen 1 und 2 bei Bender sind zu streichen. 30 ff.

Zu *τόδε τι* hier und Z 5 vergleiche das zu 1032, a, 15 Gesagte. 1030, a, 3

λόγῳ: einer Erzählung! Dieselbe Bedeutung hat *λόγος* in den folgenden zwei Zeilen. Ganz allgemein heisst es: „sprachliche Bezeichnung". Als (in einem Worte bestehende) sprachliche Bezeichnung einer Substanz oder auch (vgl. das zu 1030, b, 13 Gesagte) einer Art des Seins nach den übrigen Kategorien ist *λόγος* = Terminus eines Begriffs, woran sich dann (metonymisch) die Bedeutungen: „Begriff" und „begriffliches Wesen" anschliessen. 7

ταὐτόν kann ganz gut stehen bleiben. Vgl. die Übersetzung bei Bender und 1030, b, 8. — *ὥστε κτλ.*: so dass dann auch die Ilias [d. h. die Erzählung derselben] u. s. w." 9

πρώτου τινὸς = οὐσίας τινὸς. Vgl. 1003, b, 16 ff. 10

ταῦτα γὰρ κτλ.: Denn von diesen können wir doch wohl sagen, dass bei ihnen nicht stattfindet Teilnahme an einer Eigenschaft". *καὶ* ist hier explikativ. 13

25 f. *λογικῶς*: „logisch" oder „dem sprachlichen Ausdruck nach". Vgl. das zu 1029, b, 13 und zu 1041, a, 28 Gesagte. — *οὐχ ἁπλῶς, ἀλλὰ μὴ ὄν*: „nicht schlechthin, sondern (mit näherer Bestimmung) als Nichtseiendes.

34 ff. *ὁμωνύμως φάναι*: die Ausdrücke homonym gebrauchen; *ὡσαύτως* (= *συνωνύμως*) oder *καθ' ἓν φάναι*: die Ausdrücke synonym gebrauchen; *πρὸς* (*τὸ αὐτὸ καὶ*) *ἓν φάναι*: die Ausdrücke mit Beziehung auf ein und dasselbe gebrauchen.

1030, b, 6 *ὁμοίως* kann ganz gut stehen bleiben („ebenso", oder auch: „in ähnlicher Weise").

8 „eine Begriffsbestimmung dessen, was dasselbe bedeutet wie eine sprachliche Bezeichnung [— die sprachliche Bezeichnung, der *λόγος* der „Iliade" ist eben eine Erzählung, keine Begriffsbestimmung: vgl. 1030, a, 7 ff. —], sondern nur dessen, was dasselbe bedeutet wie eine gewisse sprachliche Bezeichnung [d. h. wie *λόγος* im Sinne des Terminus eines Begriffs]".

13 Das Weisse ist eine einfache accidentelle Bestimmtheit und ist ihre Begriffsbestimmung der der *οὐσία* analog. Während es zunächst hiess (1030, a, 10), dass es nur eine Begriffsbestimmung der *οὐσίαι* gebe, hörten wir später (1030, a, 23 ff. und 1030, b, 10 f.), dass es in einem gewissen Sinne auch eine Begriffsbestimmung des Seins nach den übrigen Kategorien gebe, also z. B. des Weissen, Schönen, Guten als Arten des Qualitativen; des Zweifachen, Vierelligen als Arten des Qantitativen; des Gehens, Bauens als Arten des Thuns u. s. w., diese Bestimmungen in Abstraktion von dem Substanziellen, an welchem sie faktisch allein gegeben sind, als für sich seiende Einheiten betrachtet. So bedarf es auch hier, wie bei der Begriffsbestimmung der Substanz, keines Zusatzes. Anders bei Zusammengesetztem, so beim „weissen Menschen". Auch für diesen gibt es (vgl. 1030, a, 14 ff.) eine sprachliche Bezeichnung, die angibt, was er bedeutet, mag es ein einzelnes Wort — „Kaukasier" etwa — sein, welches sagt, dass das Weisse dem Menschen zukomme, oder, falls es sich um die nähere Bestimmung eines gewissen weissen Menschen handelt, eine genauere Beschreibung. Im weitesten Sinne des Wortes kann man auch das noch eine Begriffsbestimmung nennen. — Auf das im ganzen Kapitel Gesagte und zwar auf die hier hervorgehobenen Gedanken vornehmlich, nicht auf das unmittelbar davor Stehende, bezieht sich der

Z 4 abschliessende Satz, in welchem, wie man sieht, alles an seinem Platze ist.

ὅτι Καλλίας κτλ.: „weil Kallias weiss ist, bei dem es sich 20 f.
zufällig trifft, dass er ein Mensch ist". Der Satz gibt den Grund dafür an, dass *τὸ λευκόν* auch dem Menschen zukommt. Es will hier keineswegs gesagt sein, dass für diesen Menschen Kallias das Mensch-sein etwas Accidentelles, Unwesentliches sei; ein Kallias heissendes *τόδε τι* braucht eben nicht gerade ein Mensch zu sein, da es ja auch z. B. ein Hund sein kann. Vgl. 1015, b, 29 ff. und De soph. el. 166, b, 35.

καθ' αὑτὰ ὑπάρχειν: „an und für sich (wesentlich, notwendig — einer Person oder Sache —) zukommen". 22

ταῦτα κτλ.: „Hieher gehören alle jene Bestimmungen, bei 23 f.
welchen der Begriff oder die Bezeichnung dessen dem diese Eigenschaft zukommt, zu Grunde liegt (resp. mit gegeben ist)". *τοῦτο τὸ πάθος* ist schon richtig. Es ist eben die betreffende Eigenschaft gemeint, die, von welcher gegebenen Falls die Rede ist.

τοῦ ποιοῦ ist genit. partitivus, *καὶ* heisst „auch" und nach 1031, a, 3
περιττοῦ ist *τὸν ὁρισμόν* in Gedanken zu ergänzen. Der ganze Satz lautet so: „Soll es auch für die übrigen Kategorien eine Begriffsbestimmung geben, so muss man sie notwendig durch Zusatz gewinnen, z. B. vom Qualitativen (= aus der Kategorie des Qualitativen) auch für das Ungerade". Die Weglassung des Artikels bei *περιττοῦ* betreffend vgl. 1031, b, 7 (*ἐπὶ ἀγαθοῦ*).

Komma statt Kolon vor *ἀλλὰ*! 7

ἤτοι — ἤ: Aristoteles hält natürlich das im zweiten Dis- 8 f.
junktionsglied Gesagte für das Richtige. In *καθάπερ κτλ.* hat der Vergleichungssatz den Hauptsatz in sich verschlungen. Es sollte entweder heissen: „oder es ist Begriffsbestimmung und Begriff in mehrfachem Sinne zu verstehen, wie gesagt worden ist, dass dem so sei", oder aber: „oder es verhält sich so, wie gesagt worden ist, dass nämlich u. s. w." Vgl. 1092, a, 3 f., wo dieselbe Zusammenziehung zweier Sätze in einen sich findet.

εἰ γὰρ τὸ αὐτό κτλ.: „Wären nämlich beide identisch [und 21
dürfte so das Accidentelle, das doch (vgl. 1017, b, 33 ff.) nur etwas Zufälliges, etwas nur am Einzelnen Gegebenes ist, als ein Allgemeines (ein *καθόλου*) betrachtet werden], so u. s. w." Es ist *τὸ λευκῷ ἀνθρώπῳ εἶναι* nicht ein *τί ἦν εἶναι* im eigentlichen

Sinne des Wortes, nicht ein rein „an und für sich Seiendes und Erstes", von dem allein (vgl. 1031, b, 13) der Satz gilt, dass der Begriff und das Einzelding identisch seien, es ist nur ein solches im weitesten Sinne des Wortes, ein *οὐ καθ' αὑτὸ ἐκ προσθέσεως*, in dessen Bezeichnung das Weisssein von einem — einzelnen Menschen ausgesagt wird (vgl. 1030, a, 4, 11), es ist also lediglich das sogenannte „*τί ἦν εἶναι*" eines einzelnen Menschen, kann also nicht identisch sein mit den andern einzelnen Menschen. Nur dann wäre *λευκὸς ἄνθρωπος* identisch mit *λευκῷ ἀνθρώπῳ εἶναι*, wenn das Weisse ebenso wie Denken und freies Wollen zum Wesen des Menschen gehörte.

25 *οὐ γὰρ κτλ.*: „Werden ja die äusseren Glieder des Syllogismus (der terminus major und der terminus minor nämlich) nicht in derselben Weise identisch [nicht substanziell identisch, wie das bei dem an und für sich Seienden, von dem hier die Rede, der Fall ist]. Der von Aristoteles angedeutete Syllogismus lautet:

Mensch = Begriff des Menschen,
weisser Mensch = Mensch,
also: weisser Mensch = Begriff des Menschen;

und so wäre denn, wenn auch die Z. 21 gemachte Voraussetzung gelten soll, der Begriff des Menschen identisch mit dem Begriff des weissen Menschen und müssten folglich alle Menschen weisse Menschen, d. h. Kaukasier sein. Es ist aber der angeführte Schluss ein Paralogismus, sofern „Mensch" und „weisser Mensch" nur accidentell, d. h. in diesem oder jenem einzelnen Menschen identisch sind, nicht aber in allen Menschen, also auch die im Schlussatz gefolgerte Identität des weissen Menschen mit dem Begriff des Menschen nur eine accidentelle sein kann. Nicht also in Bezug auf das Accidentelle, sondern nur in Bezug auf das, was etwas an und für sich ist, ist das Einzelding und der Begriff (das begriffliche Wesen) identisch. Nicht also der Mensch mit Haut und Haaren, nicht der weisse oder schwarze Mensch, sondern der Mensch in reiner Wesenhaftigkeit gedacht, abgesehen von seiner weissen, schwarzen u. s. w. Leiblichkeit, d. h. eben (vgl. 1043, b, 3 f.) die (individuelle) Seele des (einzelnen) Menschen ist identisch mit dem begrifflichen Wesen des Menschen, welches begriffliche Wesen eben die Seele ist.

25 ff. *ἀλλ' ἴσως κτλ.*: „Das jedoch könnte sich zu ergeben scheinen, dass die accidentellen Endglieder (*τὰ ἄκρα τὰ κατὰ συμβ.*) sich

als identisch erweisen, wie z. B. der Begriff des Weissen und der Begriff des Gebildeten", so dass also das Weisssein und das Gebildetsein an und für sich identisch wären. „Es scheint sich aber doch nicht zu ergeben", genauer besehen nämlich, sofern sich ja diese *ἄκρα* nicht als an und für sich identisch zeigen, ihre Identität vielmehr bloss die accidentelle ihres Vereinigtseins in einem Individuum, z. B. in Sokrates ist. Vgl. 1007, b, 2 ff. und *Δ*, 9, Anf.

31 f. *εἰ γὰρ κτλ.*: „Wäre nämlich verschieden die Idee des Guten und der Begriff (das begriffliche Wesen) des Guten, die Idee des Lebendigen und der Begriff des Lebendigen, der Begriff des Seins und die Idee des Seins, so u. s. w."

1031, b, 2 ff. *εἰ κτλ.*: „wenn der Begriff Substanz ist" — was er ja ist nach Platon. „Sind sie aber von einander abgelöst, so wird es von den einen kein Wissen geben, die andern werden kein Sein haben. Ich nenne es aber ein Abgelöstsein, wenn weder der Idee des Guten der Begriff des Guten noch diesem das Gutsein zukommt".

9 f. *ὁμοίως κτλ.*: Auf gleiche Weise sind die Begriffe alles (= überall das Betreffende) oder nichts (= in keinem Falle das Betreffende)".

13 f. *καθ' αὑτὰ καὶ πρῶτα*: „als an und für sich seiend und als Erstes (= Substanz)".

16 *τὸ ὑποκείμενον*: „das Substrat" = das Einzelwesen. Vgl. 1028, a, 27 und 1038, b, 5 f.

19 *ἓν καὶ ταὐτὸ* ist Prädikat und *οὐ κατὰ συμβεβηκὸς* nähere Bestimmung dazu. Vgl. 1032, a, 2.

25 ff. *ὥστ' ἔστι κτλ.*: „daher denn in einem gewissen Sinne Begriff (begriffliches Wesen) und Einzelding identisch sind, in einem gewissen Sinne aber auch wieder nicht identisch; mit dem Menschen nämlich und mit dem weissen Menschen ist er nicht identisch, mit der Eigenschaft (des weissen Menschen) aber ist er identisch".

28 ff. *ἄτοπον κτλ.*: „Etwas Seltsames dürfte sich [bei der Voraussetzung der Nichtidentität von begrifflichem Wesen und Einzelding] auch ergeben, wenn man jedem begrifflichen Wesen einen besonderen Namen geben wollte. Es würde neben dem einen noch ein anderes geben, für das begriffliche Wesen des Pferdes z. B. würde es noch ein anderes begriffliches Wesen des Pferdes geben". Gebe ich dem begrifflichen Wesen des Pferdes den Namen Idealpferd (*αὐτόιππος*), so hat das „Idealpferd" als Substanz (vgl. 1031,

b, 2 f.) wieder ein begriffliches Wesen und ich müsste dafür den Namen Ideal-Idealpferd schaffen, und das ginge so fort in infinitum. „Indessen wo ist denn ein Hindernis, ohne weiteres einige Dinge mit ihrem begrifflichen Wesen identisch zu setzen, wenn doch das begriffliche Wesen Substanz ist? Allein sie sind nicht bloss identisch, sondern haben auch dieselbe Bezeichnung".

1032, a, 3 f. *τὸ μὲν κτλ.*: „denn das eine wäre das begriffliche Wesen, das begriffliche Wesen des Eins nämlich (*τὸ τί ἦν εἶναι, τὸ ἑνὶ εἶναι*! Vgl. 1032, b, 2), das andere das Eins, und es würde sich so bei diesen (so angenommenen verschiedenen Dingen: *ἐπ' ἐκείνων*) derselbe Prozess wiederholen". Es wäre nämlich *τὸ ἑνὶ εἶναι* (vgl. 1031, b, 1 f.) gerade so Substanz wie das Eins und bei der vorausgesetzten Verschiedenheit hätte jede wieder ihr eigenes begriffliches Wesen, das wieder von ihr verschieden wäre, und so ginge das fort ins unendliche.

9 f. „denn weder das, wovon aus man die (verfänglichen, sophistischen) Fragen stellen, noch das (= die Bemerkungen), womit man die glückliche Lösung erzielen dürfte, ist [in dem einen und in dem anderen Falle] verschieden". Es ist, wie man sieht, *ἐρωτήσειεν* zu lesen.

15 Bloss *τόδε* statt *τόδε τι* steht auch 1067, b, 29. Vgl. 1030, a, 5. Bloss *τὶ* statt *τόδε τι* steht 1029, a, 20. 24.

22 *καθ' ὃ*: „das, inwiefern (= das, als was) es wird".

1032, b, 2 *ἑκάστῳ* (mit A^b)! Vgl. 1032, a, 3. — Zu *πρώτην οὐσίαν* vgl. das zu 1003, b, 16 f. Gesagte.

5 f. Die Lesart *καὶ ἡ ἐπιστήμη* wäre auch möglich. Vgl. Z. 13.

25 *ὥσπερ κτλ.*: „wie z. B. beim medizinischen Verfahren u. s. w."

28 f. *τοῦτο δ' ἔσχατον τὸ ποιοῦν καὶτὸ οὕτως μέρος ἐστι τῆς ὑγιείας*: „und das dieses Letzte [was ein Teil der Gesundheit ist] Bewirkende [die Wärme nämlich] ist so selbst ein Teil der Gesundheit". Vgl. 1034, a, 30.

1033, a, 1 ff. „Sie (die Materie) liegt ja zu Grunde und wird (zu dem Betreffenden). Aber natürlich auch von dem Inhalte des Begriffs (ist die Materie ein Teil). So sprechen wir denn in doppeltem Sinn (*δὴ* oder *γε* nach *ἀμφοτέρως*!) von dem Was eines ehernen Kreises: wir sagen einmal, die Materie daran sei Erz, und bestimmen zweitens die Form als eine Figur von dieser Bestimmtheit, und

dies (die Figur) ist die Gattung, unter welche als Erstes (vgl. 1024, b, 4) der Kreis subsumiert wird.

ὁ ὑγιὴς (mit *E*)! — *διὸ κτλ.*: „Darum heisst der Gesunde 12 f. nicht krank, wohl aber ein Mensch und ein gesunder Mensch". „*κάμνων*" ist „*ἐκεῖνο ἐξ οὗ*" (Z. 8).

οὐ ξύλον ist allerdings überflüssig, gleichwohl aber nicht 18 notwendig zu streichen.

διώρισται: oben, Z. 9 ff. 26

ποιεῖ: Die Auslassung eines nach dem Zusammenhang selbst- 29 verständlichen Subjekts ist bei Aristoteles etwas ganz Gewöhnliches. Vgl. z. B. 1032, b, 26. 1035, b, 17. Oft = der Betreffende.

ἐκ τοῦ ὅλως ὑποκ. = *ὅλως ἐκ τοῦ ὑποκ.*: „überhaupt aus 31 einem Substrat". Vgl. das zu 1023, b, 29 Gesagte.

σφαίρᾳ muss es heissen; es handelt sich um den Begriff 1033, b, 11 der Kugel.

λέγω δ' ὅτι elliptisch statt: *λέγω δ' ὅτι δεήσει εἶναι.* 13

γενομένῳ! Es ist allerdings schon im Werdenden Materie 19 und Form zu unterscheiden, aber auch das „*γεγονός, οἷον ἡ χαλκῆ σφαῖρα*" (Z. 16) enthält Materie und Form.

τὸ ἐγγύτατα γένος: „die nächste Gattung". 1034, a, 1

„da ist die Bewegung in einer bestimmten Weise unmög- 17 f. lich, wenn sie nicht durch etwas anderes herbeigeführt wird, in anderer Weise jedoch ist bei ihnen die Bewegung allerdings möglich. Auch beim Feuer ist das der Fall". Es bedarf, wie man sieht hier keiner Umstellung.

Der überlieferte Text ist ganz in Ordnung. „Es ist aus 23 ff. dem Gesagten klar, dass gewissermassen alles [also auch die Kunstprodukte!] aus einem Gleichnamigen wird wie die Naturdinge, resp. aus einem gleichnamigen Teil, wie z. B. ein Haus aus einem Haus, resp. durch das Denken (die hervorbringende Wissenschaft ist nämlich die Form [hier also die Form des Hauses, das im Geiste vorgestellte, gedachte Haus, ein Teil nur des Hervorzubringenden, aber im Unterschiede von dem andern Teil, von Holz, Steinen u. s. w. ein gleichnamiger, Haus genannter Teil]) oder (überhaupt) aus einem Teil, resp. aus etwas, was einen Teil in sich schliesst, wenn das Betreffende nicht durch Zufall wird. Die Ursache nämlich des zuerst an und für sich Hervorbringens (= die Ursache, bei der

das mit Notwendigkeit Hervorbringen beginnt = die erste wesentliche Ursache des Hervorbringens) ist der Teil".

29 f. ἢ αὐτὴ κτλ.: „oder die Gesundheit selbst. Darum sagt man auch, durch die Wärme werde die Gesundheit hervorgebracht, weil dasjenige die Gesundheit hervorbringt, welchem sie folgt und zukommt, nämlich die Wärme". Es ist vor θερμότης ein Komma zu setzen. Vgl. zur Sache 1032, b, 28.

1034, b, 1 ff. καὶ ἀφ' οὗ κτλ.: „und dasjenige, von welchem der Same, ist irgendwie gleichnamig (mit dem Entstehenden); man darf nämlich nicht alles so entstehen lassen wollen, wie der Mensch vom Menschen entsteht (es entsteht ja auch das Weib aus dem Manne; und so entsteht denn der Maulesel nicht aus dem Maulesel), diese Regel gilt vielmehr nur, wenn keine Depravation der Natur stattfindet". Vgl. dazu De gen. an. II, 3. 737, a, 27: τὸ γὰρ θῆλυ ὥωτερ ἄρρεν ἐστὶ πεπηρωμένον. Das Weib verhält sich demnach zum Mann wie der Esel zum Pferd. Das κοινόν aber von Pferd und Esel ist die Mauleselnatur (vgl. 1033, b, 34 ff.); aus dieser entsteht der Maulesel, und so entsteht auch er πώς aus einem ὁμώνυμον, aus einem solchen nämlich, das nur δυνάμει in Pferd und Esel steckt, nicht aus einem als besondere Existenz in Wirklichkeit gegebenen.

7 ἐξ αὐτῶν: „durch die betreffenden Dinge selbst". Vgl. 1025, b, 20 f. Die Naturdinge haben das Prinzip der Bewegung in sich selbst, bringen sich selbst hervor — allerdings nur als ein numerisch vom Hervorbringenden verschiedenes anderes. — „7 οὐ μόνον — 19 μόνον pertinent ad cap. 9", meint Christ. Es soll wohl heissen: „ad cap. 8"; vielmehr aber ist zu sagen, es schliesse dieser Passus den Gegenstand von Kap. 8 und 9 ergänzend ab, und derselbe ist also hier ganz an seinem Platz. — λόγος (Z. 8 und 9) ist hier = Erwägung, Begründung, Grund.

9 Zu τῶν πρώτων vgl. das zu 1003, b, 16 f. Gesagte.

13 „καὶ ἐπὶ τοῦ τί ἐστι melius abessent", meint Christ. Mit Recht kann man indes höchstens sagen, diese Worte seien entbehrlich. Im voranstehenden Satz konnte es den Worten περὶ τῆς οὐσίας gegenüber nur heissen: οἷον τοσοῦ κτλ; dagegen kann ganz gut gesagt werden, dass, was bei der ehernen Kugel der Fall sei, sowohl vom Was als auch vom Qualitativen u. s. w. gelte. Allerdings darf das καὶ vor ἐπὶ τοῦ τί ἐστι nicht mit „auch" übersetzt

werden; wir haben es hier lediglich mit dem bekannten Polysyndeton zu thun.

„Die Kreisabschnitte dagegen sind so Teile, wie die Ma- 1035, a, 12
terie Teil der Dinge ist, bei welchen sie (zur Form) hinzukommt (= der zusammengesetzten Substanzen); doch stehen sie der Form näher als das Erz, sintemal (in ihnen) das Erz die Rundung hat".

πάντα: „durchaus". 14

καὶ ist explikativ. 21

τὰ ὑφ' αὑτὰ wird wohl in der That aus τὰ ὑλικὰ entstan- 30 f.
den sein; indes hat die Lesart von A^b den gleichen Sinn; in jedem Falle aber ist in der folgenden Zeile ταῦτα stehen zu lassen, der Deutlichkeit wegen.

τὸ τί ἦν εἶναι τῷ τοιῷδε σώματι: „das Wesen eines so 1035, b, 16 f.
und so beschaffenen Körpers. — ἕκαστον ist nicht zu beanstanden; zu ὁρίζηται vgl. das zu 1033, a, 29 Bemerkte.

„Im Verhältnis zum Ganzen nun sind diese (körperlichen) 22 ff.
Teile früher (= können gedacht werden ohne das Ganze: vgl. 1018, b, 34 f.), in einem gewissen Sinne aber auch nicht. Sie können nämlich getrennt nicht existieren; denn der nächste beste Finger ist nicht der eines lebenden Wesens, der tote heisst nur Finger".

ἔνια δ' κτλ. steht im Gegensatz zu τὸ δὲ σῶμα κτλ. (Z. 20 ff.). 25 f.
Vgl. das zu 1019, a, 13 Gesagte. „Herz oder Gehirn", resp. Herz und Gehirn, das sind freilich massgebende, ursprüngliche Teile beim Werden des Embryo, die notwendig mit dem Auftreten der Seele gegeben sein müssen, während ausgebildete Finger und Zehen erst später folgen.

„Der Mensch aber und das Pferd und das so von den Ein- 27 ff.
zeldingen, aber allgemein Ausgesagte ist nicht Substanz (vgl. Z. 14 f.), sondern ein Ganzes als Produkt des und des Begriffs und der und der Materie, ganz im allgemeinen".

τοῦ λόγου κτλ.: „Teile des Begriffs sind nur die Teile der 34
Form". Diese und die folgenden Zeilen sind im Prodromus, S. 21 f., übersetzt.

τοῦ δὲ κτλ.: „Für das Ganze aber, z. B. für diesen Kreis 1036, a, 2 ff.
irgend einen von den einzelnen nämlich, sei er ein sinnlich wahrnehmbarer oder gedachter (unter gedachten verstehe ich z. B. die in des Mathematikers Denken realisierten, unter sinnlich wahrnehmbaren z. B. die aus Erz und die aus Holz), u. s. w."

6 „Die Erkenntnis derselben geschieht durch Denken (= indem man sie denkend produziert) oder durch sinnliche Wahrnehmung". *ἀπελθόντες* (A^b E): bene!

11 *μὴ ᾗ αἰσθητά*: „nicht insofern es sinnlich ist".

16 ff. *εἰ μὲν κτλ.*: „Ist nämlich auch die Seele ein lebendes Wesen, die Seele, durch die jedes belebt ist, die jedes einzelnen, ist das begriffliche Wesen des Kreises ein Kreis, das begriffliche Wesen des rechten Winkels, d. h. das substanzielle Wesen des rechten Winkels ein rechter Winkel, so ist allerdings zu sagen, dass etwas [das Ganze, das *σύνολον* nämlich] auch später als etwas ist, später z. B. als der Inhalt des Begriffs und ein gewisser rechter Winkel (= und das begriffliche Wesen des rechten Winkels: mit *τινὸς ὀρθῆς* ist der immaterielle, begriffliche Winkel gemeint und *καὶ* ist explikativ)". Es ist, wie man sieht, Z. 17 f. so zu lesen: „*ἢ ἔμψυχον ἕκαστον, ἢ ἑκάστου, καὶ κύκλος τὸ κύκλῳ εἶναι, ὀρθὴ τὸ ὀρθῇ εἶναι*". — Z. 20 ist „*τὶς ὀρθή*" auch darum unmöglich, weil der Accusativ erforderlich wäre.

24 f. „Wenn aber die Seele anderer Art (= etwas anderes) und kein lebendes Wesen ist, so ist trotzdem [das Früher und Später betreffend] in der angegebenen Weise das eine zu bejahen, das andere zu verneinen".

1036, b 12 f. *γραμμῆς κτλ.*: „der Begriff der Linie sei der der Zwei".

33 *λόγοι τῶν λόγων*: *λόγος* hier = durch das Wort bezeichnete Sache!

1037, a 10 2 *ἀλλὰ τόδε τι*: „wohl aber ein (sinnliches) Dieses". Vgl. einerseits 1017, b, 25 f. und 1042, a, 28 f., anderseits 1038, b, 5 f.

ὁ δ' ἄνθρωπος κτλ.: „der Mensch aber oder das lebende Wesen das aus beidem Zusammengesetzte, dies gedacht als allgemeines. Sokrates aber und Koriskos sind, wenn auch die Seele so genannt wird, ein Doppeltes (man fasst sie nämlich bald als Seele, bald als das Ganze), wenn man aber einfach (ohne nähere Bestimmung, ohne Zusatz) von ihnen spricht, dann ist diese Seele auch dieser Leib, wie das Allgemeine auch das Einzelne ist [falls man nämlich auch hier nicht einen näher bestimmenden Zusatz macht]".

αὐτῶν (von *ἑτέραν* abhängig): „eine andere als sie".

12 14 *καὶ* ist hier explikativ. „Sache der Physik, d. h. der zweiten Philosophie" ist die Betrachtung der sinnlichen Substanz und dessen, was ihr an und für sich zukommt. Die erste Philosophie

dagegen hat als allgemeine Wissenschaft das Seiende als Seiendes zu betrachten und was ihm als solchem zukommt; ihre Begriffe sind von allem geltende Begriffe, so der Begriff der Substanz und der ihrer Elemente, der Materie (des Stoffes, der Möglichkeit) nämlich und der Form, und der der Vermittlung dieser Elemente mit einander im Übergange von der Potenzialität zur Aktualität, im Werden, wobei das Formprinzip zugleich als Bewegungs- und Finalprinzip sich geltend macht. Diese Begriffe sind, wenn auch zunächst im Hinblick auf Naturexistenzen oder Kunstprodukte festgestellt, ganz allgemein zu verstehen, von allem, was wirklich eine natürliche Substanz ist oder als solche nur betrachtet und in der Rede behandelt wird, von allem, wovon es eine Definition gibt (vgl. 1043, a, 7) und vom Begriffe selbst. So ist es also cum grano salis zu verstehen, wenn Aristoteles an unserer Stelle von einer Untersuchung der sinnlich wahrnehmbaren Substanzen (in der ersten Philosophie) redet. Licht verbreitet in dieser Beziehung die Stelle 1029, a, 29 ff. Da stellt Aristoteles, nachdem er im Voranstehenden von der Materie gesprochen, dieser die Form und das aus Form und Materie Zusammengesetzte als mehr Substanz seiend gegenüber und bemerkt dann, von der aus Form und Materie zusammengesetzten Substanz wolle er (hier, in der Metaphysik) gar nicht reden; sie sei etwas Späteres [darum Gegenstand der zweiten, nicht der ersten Philosophie] und Bekanntes. Auch von der Materie könne man in einem gewissen Sinne sagen, sie bedürfe keiner weiteren Erklärung. Dagegen sei die Form als Substanz ins Auge zu fassen, die die grössten Schwierigkeiten biete. Da es aber allgemein anerkannt sei, dass es im Bereiche des sinnlich Wahrnehmbaren gewisse Substanzen gebe, so müsse die Untersuchung zunächst an diese sich halten — um nämlich in ihnen die inwohnende Form als das Grundwesen, als die ursprüngliche Substanz zu finden (vgl. 1032, b, 1 f. 1037, a, 5. 29) und uns über ihre Begriffsbestimmung und über ihr Verhältnis zu der aus Form und Materie zusammengesetzten Substanz einer- und zu der von den sinnlichen Dingen getrennten ewigen und unveränderlichen Substanz (vgl. 1041, a, 8) anderseits klar zu werden.

Es ist in dem ganzen Zusammenhang von *οὐσίαι* die Rede 16
und ist darum bei der hier vorliegenden Gegenüberstellung notwendig die *ὕλη* als Substanz, als substanzielle Materie (= *ὑλικὴ*

οὐσία) zu fassen und zu *τῆς κατὰ τὸν λόγον* (Z. 17) *οὐσίας* zu ergänzen. Vgl. den durchaus gleichen Fall am Anfang des Buches *M*. Es ist also die von Christ vorgeschlagene Textänderung wenigstens nicht notwendig.

17 ff. *ἐπὶ δὲ κτλ.*: „Was noch die Definitionen betrifft, so ist die Frage, wie die im Begriff enthaltenen Momente Teile sind und warum der Inhalt der Definition e i n Begriff ist — klar ist ja, dass die Sache eine Einheit ist, wodurch sie aber, während sie doch Teile hat, eine Einheitist — diese Frage ist später zu untersuchen".

21 ff. Die hier folgenden Worte bis zum Schluss des Kap. enthalten eine summarische Wiederholung der bisherigen Erörterungen des Buches *Z*.

22 f. *τῶν μὲν*: „beim einen [z. B. bei der Silbe]" — *τῶν δὲ*: „bei anderem [z. B. beim Kreis]".

24 ff. *τὰ οὕτω κτλ.*: „die materiellen Teile nicht enthalten sind. Sie sind nämlich auch nicht Teile dieser Substanz (= der rein begrifflichen, der Form!), sondern der zusammengesetzten".

1037, b, 2 *πρῶται οὐσίαι*: erste, ursprüngliche Substanzen, das begriffliche Wesen, die reine Wesensform. Vgl. 1028, a, 30 ff. 1032, b, 1 f. 1037, a, 5. Vgl. auch das zu 1003, b, 16 f. Gesagte.

5 *οὐ ταὐτό*, sc. *τὸ τί ἦν εἶναι καὶ ἕκαστον*. — Mit Unrecht meint Christ, es stände nach *οὐδὲ* besser *ἐὰν* als *ὅσα*. Im Voranstehenden — „in Bezug auf das, was als Materie, resp. als mit der Materie vereinigt gedacht wird" — ist von der substanziellen Materie die Rede; hier dagegen handelt sichs um eine (accidentelle) qualitative Bestimmtheit.

18 „Hier aber (bei den Momenten der Begriffsbestimmung) hat nicht das eine Teil am andern".

28 ff. *κατὰ τὰς διαιρέσεις*: Es ist von auf dem deduktiven Wege zu stande kommenden Definitionen die Rede. — *„ὁρισμῷ"* ist kollektiv zu fassen: „in den Definitionen": in diesen ist kein weiterer Inhalt als das oberste *γένος* und die *διαφοραί*; um die *„τελευταία διαφορά"* handelt sichs lediglich bei der einzelnen Definition.

30 f. *τὰ δ' ἄλλα κτλ.*: „Die übrigen Gattungen bestehen aus der ersten und den mit ihr zusammengenommenen Unterschieden".

1038, a, 19 *ἡ τελευταία διαφορά* („der letzte Unterschied"): synekdochisch = der durch den letzten Unterschied bestimmte Artbegriff.

ὅ,τι διχῶς ὑπόκειται: „welches in zweifacher Weise zu Grunde liegt". Statt *ὅ* steht hier *ὅ,τι*, weil auf das zunächst noch unbestimmte *τοῦ ὑποκειμένου* gehend. *ὅ,τι*, nicht *ὅτι*! 1038, b, 5

„Denn erste Substanz ist die eigene (Substanz) eines jeden einzelnen, die keinem andern zukommt". Der Ausdruck *πρώτη οὐσία* hat hier nicht die Bedeutung „Grundwesen", „ursprüngliches Wesen", wie das z. B. 1032, b, 2 und 1037, a, 5 der Fall ist, sondern ist zu fassen als Gegensatz zu *δευτέρα οὐσία*, welche Bezeichnung nach Aristoteles auch den Gattungsbegriffen zukommt. 10

ἆρα oder *ἄρα*, beides möglich. 17

Was Bender in der Anmerkung (5) zu *λόγος* (Begriff) sagt, ist hier ganz unpassend. — *διαφέρει κτλ.*: „Es verschlägt aber nichts, wenn er auch nicht der Begriff des ganzen Inhalts der Substanz ist". 19 f.

ἔσται γὰρ κτλ.: „es wird nämlich die Substanz, z. B. das Tier, die Substanz desjenigen sein, in welchem es (das Tier) der Art nach als besonderes [als Mensch, Pferd u. s. w. nämlich] existiert". Trotzdem also *τὸ ζῷον* enthalten sein soll *ἐν τῷ ἀνθρώπῳ καὶ ἵππῳ*, sind wir doch wieder zu demselben Resultat gelangt, dass nämlich *τὸ ζῷον* die Substanz des Menschen und des Pferdes u. s. w. wäre. 22 f.

καὶ könnte ganz gut im Text stehen. 29

ἐντελεχείᾳ ergänzt sich hier nach dem Zusammenhang von selbst. Vgl. den nämlichen Fall 1041, a, 5. 1039, a, 3

τὰ γὰρ κτλ.: „die unteilbaren Grössen macht er zu Substanzen", oder: „zu den Substanzen", beides möglich; so auch im Griechischen. Durch den Artikel (*τὰς*) ist hervorgehoben, dass das bei Demokrit die einzigen Substanzen sind. 10 f.

Die Lösung der hier betonten Aporie wurde schon 1038, a, 5 — 9 angedeutet. In nichts zu wünschen übrig lassender Weise gibt sie das letzte Kapitel des Buches *H*, worauf Aristoteles hier verweist. 14 ff.

τὰ εἴδη καὶ τὸ ζῷον: „die Ideen und folglich das Tier". 27

Mit *οἷον τὸ ζῷον καὶ τὸ δίπουν* wird *„ἐξ ὧν"* exemplifiziert und *ὥστε καὶ τὸ ζῷον* zieht aus *ἀνάγκη — οὐσίας* speziell die Folgerung für *τὸ ζῷον*, aus welcher Folgerung auch der folgende Satz sein Subjekt ergänzt und so für sie zeugt. Eine Interpretation Alexanders war da nicht nötig. 31 ff.

1039, b, 14 ff. ἔτι κτλ.: „Ferner: aus welchem von diesen vielen Tieren-an sich und wie wird aus ihm ein Tier? Oder wie soll das Tier, das Substanz ist, wie soll dieses selbst neben dem Tier- an sich sein können?" Es ist *τίνος τούτου* zu lesen, was, auf das in den Tieren steckende in sich vielfache Tier-an sich bezüglich, deutsch wörtlich so lautet: „aus welchem diesem?" oder noch genauer (*τίνος* als Prädikat gefasst): „aus diesem als welchem?"

20 Der Artikel (*ἡ*) ist hier allerdings nicht am Platz, da *οὐσία ἑτέρα* Prädikat ist. Es ist offenbar so zu lesen: *ἐπειδὴ κτλ.*: „Da offenbar eine verschiedene Substanz ist das Ganze (Zusammengesetzte) und der Begriff (= da das Ganze und der Begriff verschiedene Substanzen sind)". Dieser Vordersatz wird nach der Zwischenbemerkung *λέγω* — 22 *ὅλως* anakoluthisch mit *ὅσαι κτλ.* wiederaufgenommen.

22 *ὅλως* = *ἁπλῶς* = überhaupt, mit einem Wort, ohne Zusatz, ohne nähere Bestimmung. Vgl. 1029, b, 6. 11. 1033, b, 26 („im allgemeinen").

1040 a, 13 *ἡ* (nach *ἰσχνόν*) braucht nicht eingeklammert zu werden, wenn es auch Alexander nicht gelesen zu haben scheint.

14 ff. „Wenn aber jemand sagt, es stehe nichts im Wege, dass getrennt alle Prädikate vielem, zusammen aber nur diesem zukommen, so ist darauf zu sagen, erstens, dass sie auch beidem zusammen [*ἀμφοῖν*, nicht *ἑκατέρῳ*! Die *ἄμφω* sind *ἐν „μόνῳ τούτῳ"*; das *ζῷον δίπουν* ist eben beides zusammen] zukommen, z. B. „zweifüssiges Geschöpf" dem Geschöpf und dem Zweifüssigen. [Die von diesem einzelnen ausgesagte Doppelbestimmung *„ζῷον δίπουν"* ist auch ausgesagt von den in ihm vereinigten Seinsbestimmtheiten *ζῷον* und *δίπουν*. Diese und ihre Bezeichnungen sind also als bekannt vorausgesetzt.] Und dieses (*τοῦτο*) ist bei den ewigen Dingen (den Ideen) sogar notwendig der Fall; sie sind ja frühere Seiende und Teile des Zusammengesetzten (sinnlich Konkreten). Sie (die Ideen) existieren aber auch gesondert für sich [nicht bloss als *μέρη τοῦ συνθέτου* nämlich], wenn anders der Mensch gesondert für sich existiert. Denn entweder ist es bei keinem der Momente der Fall oder bei beiden. Existiert keines gesondert für sich, so ist die Gattung nicht neben den Arten [was doch nach Platonischer Voraussetzung der Fall sein soll]; ist sie aber neben den Arten, dann ist auch der Unterschied (der Arten: vgl. 1038, a, 19 f.) neben ihr.

Sodann (existieren sie gesondert), weil sie früher sind dem Sein nach [früher als das Zusammengesetzte (Z. 18) nämlich]; und sie gehen nicht auf in dem aus ihnen entstehenden Zusammengesetzten. Zweitens (*ἔπειτα*) wird, wenn die Ideen aus Ideen sind — das, woraus sie sind, ist ja weniger zusammengesetzt — noch (*ἔτι*) bei vielem auch jenes ausgesagt werden müssen, woraus die (betreffende) Idee (zusammengesetzt) ist, wie z. B. das Geschöpf und das Zweifüssige. Wie sollte sie [die zusammengesetzte Idee] sonst erkannt werden?" Z. 17 ist nach *εἶναι* ein Kolon zu setzen.

ἀεὶ (mit H^b)! („denn wenn er steht, resp. immer leuchtet" u. s. w.) 32

Punkt nach *Σωκράτης*! — *ἐπεὶ κτλ.*: „Warum stellt denn auch keiner die Definition einer Idee auf?" 1040, b, 2

τά τε κτλ.: „sowohl die Teile der Tiere (denn keiner von ihnen existiert getrennt für sich, wenn sie aber getrennt werden, auch dann sind sie [wie vorher: also *καὶ*!] alle etwas als Materie Seiendes) als auch Erde, Feuer und Luft". Auch 1049, a, 26 f. ist das Wasser neben den andern Elementen nicht genannt. Das Wasser ist in der Luft repräsentiert: Luft und Wasser gehen unmittelbar in einander über (vgl. 994, a, 31. 1016, a, 23 f.). 6 ff.

ὁ ὀρρὸς, nicht *ἡ ὀρρὸς*! 9

μάλιστα κτλ.: „Am meisten möchte man zu der Annahme geneigt sein, dass bei den Teilen der beseelten Wesen und (= d. h.) dem der Seele Nahestehenden beides (= die gegebenen Falls gemachten zwei Teile) als wie der Möglichkeit, so auch der Wirklichkeit nach Seiendes sich zeige". 10 ff.

πάντ' = *πάντα τὰ μόρια*! Die zusammengewachsenen siamesischen Zwillinge sind allerdings beide *ἐνεργείᾳ*, da sie lediglich *συμφύσει* ein *ἕν* sind. Warum soll da was ausgefallen sein? 14 f.

αὐτῇ: bene! 24

ὥστε κτλ.: „daher denn (auch) unter sothanen Umständen [da wir nämlich die Gestirne und ihre Bewegungen gesehen haben und sehen] wenigstens die Notwendigkeit des Seins von ewigen Substanzen feststehen dürfte, wenn wir auch ihr Wesen [vgl. 1051, b. 32] nicht anzugeben wissen. Mit *καίτοι* (gleichwohl, indes) *κτλ.* deutet Aristoteles der Unmöglichkeit der Ideenlehre gegenüber seine Lehre von ewigen Substanzen, resp. von einer ewigen weltbewegenden Substanz an. Vgl. hiezu namentlich den Schluss von *Λ* 8. 1041, a, 2 f.

Was Bender hier mit seiner Übersetzung und der Anmerkung dazu will, verstehe ich nicht.

12 ff. *ἤτοι κτλ.*: „das heisst entweder in Bezug auf das (in der Frage) bereits Gesagte fragen, warum der Mensch gebildet sei (= fragen: „wie heisst „gebildet"?) oder in Bezug auf etwas anderes". Es bedarf, wie man sieht, keines doppelten *ἄνθρωπος μουσικός*.

15 *δεῖ* — 18 *μουσικός* hat Christ mit Recht zwischen Klammern gesetzt.

17 f. „das ist der eine Grund und die eine Ursache bei allem „Warum ist der Mensch Mensch oder der Gebildete gebildet?" (= bei allen solchen ungeschickten Fragen wie: „Warum u. s. w."). Es ist das Komma nach *πάντων* zu tilgen.

19 f *τοῦτο κτλ.*: „Das aber war (*Δ* 6 nämlich) der Begriff des Eins. Das gilt aber von allem und ist kurz abgethan".

26 Was Christ hier vermutet, ist möglich, nicht notwendig.

28 ff. Die von Christ eingeklammerten Worte scheinen echt zu sein trotz Alexander. Alles „Warum" führt sich auf den Begriff (das begriffliche Wesen) zurück. Vgl. 983, a, 28. Begriff, Bewegungsprinzip und Zweck fallen, wie Aristoteles des öfteren zeigt, zusammen. Vgl. 1070, b, 32 f. und 1075, b, 10, welche Stelle ich in „des Aristoteles Erhabenheit über allen Dualismus", S. 12 und 21 näher erörtert habe. Vgl. auch 1043, a, 9. 16 ff., wo Aristoteles auseinandersetzt, das Prinzip der Wirklichkeit sei oft der Zweck, wie wenn man das Haus als Behältnis definiere, das zum Schutz von Personen und Sachen diene. Den Inhalt solcher Definition bezeichnet er De an. 403, b, 6 als die in der Materie enthaltene Form, das Warum (*τὸ εἶδος, ἕνεκα τουδί*) des Hauses. Auch an unserer Stelle sagt Aristoteles, das *τί ἦν εἶναι* sei bei einigem der Zweck, bei anderem wieder das Prinzip der Bewegung; während man letzteres wissen wolle, wo es sich um Werden und Vergehen handle [— vgl. 1032, a, 32 f. und ibid. b, 11 und dazu 1075, a, 1 ff. Der Begriff der Gesundheit im Kopfe des Arztes bringt die Gesundheit des Patienten hervor, resp. erklärt den Untergang des betreffenden Lebens —], frage man nach dem Zweck auch beim Sein — warum z. B. ein Haus, ein Ruhebett gerade so und so ist. — Die angeführten Bedeutungen von *διὰ τί* und *αἴτιον* will also Aristoteles an unserer Stelle *λογικῶς*, d. h. allgemein, mit einem zusammenfassenden Ausdruck (vgl. das zu 1029, b, 13 und 1030,

a, 25 Gesagte) bezeichnen und sagt: „dies ist aber, um mich eines zusammenfassenden Ausdrucks zu bedienen, der Begriff".

ἐν τοῖς κτλ.: „wenn nicht von etwas anderem etwas aus- 33 ff.
gesagt wird (*κατ' ἄλλων*! Vgl. oben, Z. 25 f.), wie z. B. gefragt wird: „Warum (*τί* = *διὰ τί*) ist es ein Mensch?", weil man ohne nähere Bestimmung (*ἁπλῶς*) sich ausdrückt und nicht die Unterscheidung andeutet, dass das und das (*τάδε*) dies (*τόδε*: Prädikat) sein soll. Man muss also vielmehr deutlich sein bei der Fragestellung; widrigenfalls heisst das nach etwas und nach nichts fragen [wörtlich: geschieht etwas dem nach nichts Fragen und dem nach etwas Fragen Gemeinsames: *καὶ τοῦ ζητεῖν τι* kann also ganz gut stehen bleiben]. Da aber das Sein als gegeben und als bekannt vorausgesetzt werden muss, so fragt man offenbar, warum die Materie da sei (*διὰ τί ἔστιν*: vgl. 7 *ὥστε τὸ αἴτιον ζητεῖται τῆς ὕλης*!). Warum z. B. ist das und das ein Haus? Antwort: weil das und das [*ταδὶ* = die Elemente des Begriffs, die wesentlichen Bestimmungen der Sache] gegeben ist, was der Begriff des Hauses ist. [Die Lesart von A^b *ὅτι ὑπάρχει οἰκία εἶναι* (weil der Begriff des Hauses gegeben ist) sagt kürzer das nämliche.] Und das, resp. der Körper von der und der Beschaffenheit ist ein Mensch. Man fragt also nach der Ursache der Materie, d. h. nach der Form, durch welche sie etwas ist; dies aber ist die Substanz". Die Worte 1041, b, 8 *τοῦτο δ' ἐστὶ τὸ εἶδος* sind nicht zu streichen. Die Begriffe *εἶδος* und *οὐσία* sind nicht schlechthin identisch. Es gibt eine sinnliche Substanz, in der das *εἶδος* lediglich ein Bestandteil. Von dieser als allgemein zugestandener geht Aristoteles bei seinen Ausführungen über die Form als Substanz aus (vgl. 1029, a, 33 f. und das zu 1037, a, 14 Gesagte) und zeigt dann die Form als die „erste Substanz", d. h. als das Grundwesen, das ursprüngliche Wesen (vgl. 1032, b, 1 f. 1037, a, 5), um schliesslich sie (vgl. den weitern Inhalt von *Z* 17), als Ursache davon, dass das Fleisch, das eine Silbe – welche zwei Beispiele natürlich cum grano salis zu verstehen – das ein Mensch u. s. w., als Substanz schlechthin zu bezeichnen, der gegenüber alles übrige als Accidenz erscheint. Vgl. noch in *H* 3 die Stelle 1043, b, 10, wo Aristoteles ebenfalls von dem zu den materiellen Elementen eines Dinges Hinzukommenden — von der Form also — betont, dass es die Ursache des Seins (des betreffenden Dinges) sei und als solche füglich die Substanz genannt werden könne.

1041, b, 9 f. „Es ist also klar, dass es in Betreff des Einfachen (Nicht-zusammengesetzten, des rein begrifflichen Wesens und der Prinzipien) ein Fragen und Belehren (eine *ζήτησις* mit von anderer Seite erfolgender *δίδαξις*) nicht gibt, vielmehr die Art und Weise des Fragens (= Suchens, Forschens) auf diesem Gebiet eine andere ist". Etwas Materielles, Sinnenfälliges, das Frage und Belehrung veranlassen könnte, ist hier nicht gegeben. Die *ζήτησις* ist darum lediglich das tiefere, auf die Erkenntnis des Wesens und des Grundes der Dinge gerichtete Bedürfnis des Geistes, der in sich selbst die Wahrheit des rein begrifflichen Wesens erfasst und sich Gewissheit verschafft bezüglich des absoluten Seins. Vgl. *Θ* 10.

22 ff. *στοιχείου* steht hier kollektiv (vgl. 1043, b, 12), offenbar mit Rücksicht auf das darauf bezügliche *ἑνὸς* der folgenden Zeile. Nach *πλειόνων* ist ein Komma zu setzen und *ἢ* stehen zu lassen. Die Übersetzung bei Bender ist durchaus richtig und deutlich. 24 *ἐπὶ τούτου* geht natürlich auf *ἕτερόν τι*, resp. *κἀκεῖνο* (Z. 19) für den Fall, dass es *ἐκ πλειόνων* (*στοιχείων*).

25 *δόξειε δ' ἂν κτλ.*: ist Gegensatz zu der eben behandelten falschen Vorstellung von der Sache. „Es scheint aber, dass dieses etwas ist (*εἶναί τι τοῦτο*) und zwar nicht ein Element".

1042, a, 3 f. „Wir müssen nun aus dem Gesagten Folgerungen ziehen und mit der Zusammenfassung des Resultats den Abschluss machen". Woraus hier Folgerungen gemacht werden sollen, ist das im Buch *Z* Gesagte, das zunächst im 1. Kapitel kurz rekapituliert wird. Die Substanzlehre des Buches *Z* soll in Buch *H* ergänzt und soll da abgeschlossen werden durch die am Schlusse von *Z* 13 in Aussicht gestellte nähere Erklärung darüber, inwiefern die Substanz ein Zusammengesetztes sei und worin die Einheit der Begriffsbestimmung zu suchen (*H* 6).

12 „Ausserdem ergibt sich aus der begrifflichen Betrachtung, dass das begriffliche Wesen und das Substrat Substanzen seien. Ferner ergibt sich daraus in anderer Weise, dass u. s. w."

26 ff. *τὸ ὑποκείμενον* ist (mit folgendem Komma) an seinem Platz. Es ist der Gegensatz zu *τὸ καθόλου*: vgl. 1049, a, 27 ff. 1038, b, 5 f. 1028, a, 26 f. 1031, b, 15 ff. — Zu *χωριστόν* vgl. das zu 1025, b, 26 ff. Gesagte.

34 f. *τὸ νῦν — ἄλλοθι*: „die Möglichkeit, jetzt hier, dann dort zu sein".

τίς — εἴρηται gehört an den Schluss des 1. Kapitels. Das 1042, b, 8 f. „schlechthinige Werden" (das Werden ohne Zusatz, ohne nähere Bestimmung) ist das substanzielle Werden Es ist damit angedeutet, dass um die Materie der accidentellen Veränderungen (des accidentellen Werdens), von der 1042, a, 32 ff. und 1042, b, 4 ff. die Rede gewesen, als um accidentelle Materie hier (in der Metaphysik) es sich nicht handle, wie auch nicht um das accidentelle Werden. Dass ein Satz mit *μὲν οὖν* ein Kapitel abschliesst und an der Spitze des nächsten ein mit *δὲ* eingeleiteter Gedanke die Erörterung weiterführt, ist etwas ganz Gewöhnliches. Vgl. z. B. *H* 3 und 4, *A* 1—6 incl., *Θ* 6—9 incl.

Die Lesart *κρύσταλλον* ist hier nicht zu beanstanden („das 28 Eis-sein bedeutet das So-verdichtet-sein"), obwohl allerdings auch *τὸ κρυστάλλῳ εἶναι* („der Begriff des Eises") möglich wäre. — Statt *τὸ εἶναι* ist (mit A^b) *τὸ εἶδος* (die Form) zu lesen; *„ἐνίων τὸ εἶναι"* ist ja nicht griechisch. Vgl. 1032, a, 3 f. und 1032, b, 2.

μεμῖχθαι und *κεκρᾶσθαι* können gut nebeneinander stehen, 29 ff. wenn man bei letzterem besonders an Flüssigkeiten denkt. — *χεὶρ ἢ ποὺς* = die Form (das begriffliche Wesen) von Hand oder Fuss.

γένη: Gattungen = Arten! 32

γὰρ = nämlich, auf *τοῖς ἄλλοις τοῖς τοιούτοις* bezüglich. 34

Einer Parenthese bedarf es da nicht. Die Bemerkung ist 1043, a, 4 ff. durch das im Voranstehenden (Z. 2) Gesagte notwendig geworden, um Missverständnissen vorzubeugen, und steht das unmittelbar Folgende im schönsten Zusammenhange mit ihr (vgl. *ὁρισμοῖς — ὁρίσασθαι*: Z. 7). Von natürlichen Substanzen, die Aristoteles allein als Substanzen gelten lässt, ist im ganzen Kapitel nicht die Rede. *χείρ* und *ποὺς* betreffend vgl. den Anfang von *Z* 16.

καὶ — μάλιστα: „ganz ähnlich verhält es sich auch bei dem, 6 was sonst definiert wird" (*ὁρισμοῖς* metonymisch im Sinne der definierten Gegenstände).

ὁμοίως hat einen guten Sinn und *ἀμφοῖν* ist auch wegen 21 des folgenden *τοῦ συνάμφω* nicht am Platz.

Gleichgültig, ob *ὅτι* (weil) oder *καὶ* („d h.", dieses wahr- 28 scheinlich von Alexander statt *ὅτι* gesetzt).

οὐ γὰρ κτλ.: „Nämlich die Zusammensetzung, resp. die 1043, b, 7 f. Mischung ist nicht (bestimmt) durch dasjenige, dessen Zusammen-

setzung, resp. Mischung sie ist". Ebenso ist Z. 9 und 10 *ἐκ* mit „durch" zu übersetzen. Vgl. 1023, a, 29 f.

12 *ἀλλ' ἡ οὐσία* präsentiert sich in Anbetracht der unmittelbar folgenden Schlussfolgerung in der That als Interpolation, resp. als in den Text gesetzte Randbemerkung.

13 f. *εἰ οὖν τοῦτ' αἴτιον τοῦ εἶναι καὶ οὐσία τοῦτο, αὐτὴν κτλ.*: „Wenn nun dieses die Ursache des Seins und diese [die Ursache des Seins nämlich: vgl. 1017, b, 15] die Substanz ist, so dürfte man es selbst [das zu den Elementen Hinzukommende nämlich] die Substanz nennen". Die Bonitz'sche Textänderung war hier, wie man sieht, nicht am Platz.

15 f. „Diese muss offenbar entweder ewig sein oder vergänglich, ohne zu vergehen, und werden, ohne zu werden".

17 *ποιεῖ εἰς* (Bonitz) gehört in den Text.

21 Mit Recht schrieb Christ hier *οὔτ' αὐτὰ* und Z. 23 (mit Bessarion) *τὴν*.

27 Das *ποιόν* haftet nicht bloss objektiv an dem Gegenstande, man kann es auch (*καὶ*) angeben.

28 ff. *ὥστ'* — 32 *μορφήν* ist als Ansicht des Aristoteles indikativisch zu übersetzen.

29 f. *ὅρον καὶ λόγον*: *καὶ* ist hier explikativ und das Ganze = *ὁρισμός* (Begriffsbestimmung). — *αἰσθητή*: eine solche ist z. B. der Mensch. Der Mensch kann definiert werden, sofern seine Form auf seine Materie — diese ganz im allgemeinen (vgl. 1035, b, 27 ff.), nicht die des einzelnen weissen Menschen (1031, a, 20 ff.) — bezogen, resp. seine Seele (vgl. 1035, b, 14 ff.) als das begriffliche Wesen für einen so und so beschaffenen Körper, als (De an. II, 1. 412, b, 5 f.) Entelechie eines organischen Leibes bezeichnet wird. Und wie der Mensch als *σύνθετος οὐσία αἰσθητή*, so kann auch eine *σύνθετος οὐσία νοητή*, d. h. eine (vgl. 1040, a, 22 ff.) zusammengesetzte (Platonische) Idee definiert werden, indem ich z. B. von dem Gattungsbegriff *ζῷον* in ihr die spezifische Differenz *δίπουν* aussage.

1044, a, 3 f. „Und die Zahl muss etwas sein, wodurch sie eins ist", also *τὸν ἀριθμὸν*! Wodurch sie eine Einheit ist, das muss die Zahl selbst sein. — *ὃ* wird durch *τίνι εἷς* näher erklärt. — Nach Aristoteles ist die Zahl keine substanzielle Einheit.

6 Nach *λέγειν* könnte allerdings *τίνι εἷς* stehen; man kann aber auch sagen, es ergänze sich dieses nach dem Voranstehenden von selbst, resp. es heisse hier *λέγειν*: auslegen, klarlegen.

9 f. *ἐντελέχεια καὶ φύσις τις*: „ein aktuelles natürliches Wesen". *καὶ* ist explikativ. — *ἡ κατὰ τὸ εἶδος οὐσία* ist das, was sonst *ἡ κατὰ τὸν λόγον οὐσία* heisst, das rein begriffliche Wesen, die Form.

15 *ὑλικὴ οὐσία* ist = *ὕλη*, und zwar substanzielle *ὕλη*, während *αἰσθητὴ οὐσία* (vgl. 1042, a, 25 ff.) auch die aus *ὕλη* und *εἶδος* zusammengesetzte Substanz bezeichnet.

18 Die Worte *ἐστι πρώτη ὕλη* brauchen nicht notwendig getilgt zu werden. Vgl. 1015, a, 7 f. Durch den vorangestellten und so betonten Genitiv *φλέγματος* ist hier die *πρώτη ὕλη* als *πρὸς αὐτὸ πρώτη*, Z. 23 aber durch die Bestimmung *τῷ ἀναλύεσθαι τὴν χολήν* als *ὅλως πρώτη* erkennbar.

21 f. „wenn die eine Materie (*ἡ ἑτέρα*) Materie des [Materie seienden] andern (*θατέρου*) ist, wie z. B. der Schleim aus dem Fetten und Süssen wird, falls das Fette aus dem Süssen entsteht".

1044, b, 7 *ἢ οὐ τοιαύτην*: „oder nicht eine solche", d. h. (vgl. 1042, b, 6) nicht eine zum Werden und Vergehen geeignete.

8 *οὐσίαι* oder *οὐσίᾳ*; der Sinn bleibt der nämliche. Dass *οὐσίᾳ* auch als dativus limitationis vorkommt, zeigt z. B. 1050, b, 4; darnach heisst *μὴ οὐσίᾳ* „accidentell".

9 *τὸ ὑποκείμενον*: „das Substrat" im Sinne der Materie (vgl. 1038, b, 5 f.); *ἡ οὐσία*, die betreffende nämlich, an der etwas geschieht, bei der Mondsfinsternis also der Mond.

10 f. *οὐ γὰρ κτλ.*: „Es existiert ja da lediglich (*οὐ . . ἀλλ'*) der Mond als das eine Affektion Erleidende".

17 *καὶ τί πρῶτον*: „und was erleidet es zuerst?"

23 f. *οὐ γὰρ κτλ.*: „denn nicht das Weisse wird, sondern das Holz wird weiss". Das „*ἔκ τινος*" ist hier das zunächst etwa grünliche oder gelbliche Holz, resp. die betreffende Farbe des Holzes, aus welcher nun die weisse wird. Mit dem Holze ist nämlich die *ὕλη* der Farben, d. h. die Möglichkeit des Auftretens der Farben und des Farbenwechsels gegeben. — Zu der zweifachen Bedeutung von *γίγνεται* an unserer Stelle vgl. 1000, a, 11 und 1055, b, 31.

25 f. „nicht alles Entgegengesetzte wird auseinander [die einander entgegengesetzten abstrakten Begriffe und Formen nämlich nicht: vgl. 1069, b, 6 f. und 1075, a, 28 ff.], vielmehr hat *ἔκ τινος* eine

verschiedene Bedeutung, wenn ich sage: *λευκὸς ἄνθρωπος ἐκ μέλανος ἀνθρώπου* (ein weisser Mensch wird aus einem schwarzen Menschen) und wenn ich sage: *λευκὸν ἐκ μέλανος* (Weiss tritt auf nach Schwarz)".

30 f. Zur Beantwortung dieser Frage vgl. 1051, a, 5 ff. und 1065, b, 29 ff.

32 ff. *ἢ τοῦ μὲν κτλ.*: „oder ist es (das Wasser) Materie des Weins nach seiner positiven Beschaffenheit, resp. nach seiner Form, Materie des Essigs dagegen auf dem Wege der Beraubung und des [für das Wasser als Wasser] naturwidrigen Vergehens".

ff. *καίτοι κτλ.*: „und doch wird aus ihm Essig; und der Lebende ist der Möglichkeit nach ein Toter. Oder es ist das nicht der Fall, vielmehr ist (beim Wein) das Verderben ein zufälliges [nicht notwendig das Werden des Essigs zur Folge habendes], wogegen die Materie des Lebenden selbst (*αὐτὴ*) auf dem Wege des Zugrundegehens Potenz und Materie des Toten ist, wie das Wasser Potenz und Materie des Essigs. Der Tote nämlich und der Essig werden aus dem Lebenden und dem Wasser wie die Nacht aus dem Tag".

1045, a, 17 ff. *διὰ τί κτλ.*: „Warum ist der Mensch nicht gerade jene Dinge [Tier nämlich und Zweifüssiges], so dass dann die Menschen durch Teilnahme nicht am Menschen und an der Einheit, sondern durch Teilnahme an beidem, am Tier und am Zweifüssigen, wären?"

26 Die Einschliessung des Artikels war nicht notwendig. Kann man ja auch im Deutschen sagen, die Definition von Kleid sei: „das runde Erz".

35 *οἷον κτλ.*: „wie z. B. der Kreis eine ebene Figur ist" — und so in dem *γένος* „Figur" etwas Allgemeines, Unbestimmtes, seine *ὕλη*, in der *διαφορά* „eben" aber seine *ἐνέργεια* hat.

36 ff. *ὅσα* — 1045, b, 7 *ἕκαστα* ist S. 26 f. übersetzt und erklärt. Hier sei nur noch bemerkt, dass man 1045, b, 1 statt *εἶναι* mit Bonitz zu streichen, auch *εἶναι ἔστιν* lesen kann („davon kann jedes einzelne unmittelbar etwas Einheitliches und ein bestimmtes Seiendes sein"). Vgl. das zur letzten Zeile von *H* 6 Gesagte.

1045, b, 9 f. *οἱ δὲ κτλ.*: „andere sprechen von einem Zusammensein mit der Seele".

14 Warum soll doch *ψυχῆς* „corruptum" sein? Ist die Gesundheit mit der Seele verbunden, so ist sie auch mit dem Körper verbunden, da erstere die Form des letzteren.

τὴν ἐπιφάνειαν vor *λευκὸν* wäre allerdings möglich; nehme 15
ich aber *λευκόν* im Sinne von „leuchtend, blinkend" (vgl. *Z* 4. 1029, b, 17 ff.), so ergänzt sich dieser Begriff von selbst.

ὥσπερ εἴρηται bezieht sich auf 1045, a, 31 ff. „die letzte 18
Materie und die Form sind ein und dasselbe, (ein und dasselbe) einerseits der Möglichkeit, anderseits der Wirklichkeit nach". Es gilt dieser Satz ganz allgemein, wie von den Elementen der Begriffsbestimmung — um die sichs in *H* 6 handelt — so auch von Materie und Form einer konkreten Existenz, z. B. dieses Menschen, wenn auch hier (vgl. 1044, a, 10 f.) ein „Mehr oder Weniger" der Materie möglich ist.

ὅπερ ἕν τι: das ist die einzig richtige Lesart. Das „*ὅπερ* 23
ὄν τι" kommt nicht allem zu, was keine Materie hat, nicht z. B. einer Platonischen Idee. Vgl. das zu Z. 1 (*εἶναι ἕστιν*) Gesagte.

τὸ μὲν τὸ τί ἢ ποιὸν — „einerseits als das Was oder (das) Qualita- 33
tive" — das kann wie im Deutschen auch im Griechischen gesagt werden.

„Einige (Möglichkeiten) werden nämlich bloss nach einer 1046, a, 7 f.
gewissen Ähnlichkeit so genannt, wie z. B. in der Geometrie; auch sprechen wir von Möglichem und Unmöglichem auf Grund dessen, dass das Betreffende irgendwie ist oder nicht ist". Nach *γεωμετρίᾳ* ist ein Kolon zu setzen. Zur Sache vgl. 1019, b, 33 f.

„Die Potenzen aber, die mit Beziehung auf dieselbe Art 9
(des Begriffs Potenz) ausgesagt werden, sind alle gewisse Prinzipien".

ἐν ἄλλῳ ἢ ᾗ ἄλλο: „in einem andern oder doch als ein 11 ff.
anderes Betrachteten"; ebenso Z. 13 f. zweimal *ὑπ' ἄλλου ἢ ᾗ ἄλλο*: „durch ein anderes oder doch als ein anderes Betrachtetes".

Mit Recht schrieb Bonitz auch hier *ἢ ᾗ* (trotz A^b *E*). Es 1046, b, 4
ist das notwendig mit Rücksicht z. B. auf die Tanzkunst.

ἔστι μὲν wäre natürlich möglich, ist aber nicht notwendig. 9
Vgl. 1047, a, 3. 1057, a, 16 f.

ὅταν — 4 *λαβών* ist eine affektvolle Frage als Apo- 1047, a, 3
dosis zu dem etwas Faktisches voraussetzenden Bedingungssatz. Es bedarf also da des von Bonitz vorgeschlagenen *πῶς* in der That nicht.

καὶ ἔτι ὄν ist wegen allzugrosser Klarheit unklar. Der 9
ganze Satz lautet deutsch so: „Wenn nun blind ist das die Sehkraft nicht Habende, aber doch sie zu haben Geborene, und zwar zu der Zeit, wo es geboren worden und als noch seiend (sie nicht Habende), so u. s. w."

11 f. *τὸ μὴ κτλ.*: „so ist es unmöglich, dass etwas, was nicht geworden ist, wird".

21 ff. „Man kann daher sagen, dass etwas, während es sein könnte, nicht sei und, während es nicht sein könnte, sei, und ebenso bei den übrigen Kategorien, dass es, während es das Vermögen hätte zu gehen, nicht gehe und das Vermögen habe nicht zu gehen, während es gehe". Die letzten Worte lese ich im griechischen Text hier so: *καὶ μὴ βαδίζειν δυνατὸν εἶναι βαδίζον*. So ist sachlich der Parallelismus eingehalten zwischen dem über das (substanzielle) Sein und dem über das Gehen Gesagten, letzteres betreffend aber die sprachliche Wendung chiastisch (statt des Parallelismus: *καὶ μὴ βαδίζειν δυνατὸν ὂν βαδίζειν*). Hayduck hat hier durch Versetzung des *μὴ* nach *εἶναι* den Text heilen wollen, was mir weniger zulässig scheint.

24 *ἐὰν ὑπάρξῃ ἡ ἐν.*: „wenn die (Gelegenheit, der Anlass zur) Verwirklichung sich ergibt".

27 *τούτῳ κτλ.*: so wird diesem, wenn es zum Sitzen kommt, (das Sitzen betreffend) nichts unmöglich sein.

30 f. *ἡ ἐνέργεια κτλ.*: „der Ausdruck „Energie" (Verwirklichung, Wirklichkeit), der (die Bedeutung betreffend) übereinstimmt mit „Entelechie (Wirklichkeit, Verwirklichung)".

1047, b, 3 „Wenn aber das Gesagte (= irgend etwas Gesagtes) möglich ist, sofern es (gegebenen Falls) Folge leistet". Vgl. 1047, a, 24 ff.

6 *τὴν διάμετρον*: „der Durchmesser" (vgl. das zu 983, a, 16 Gesagte).

7 *ὁ μὴ* — 8 *εἶναι*: „ein solcher nämlich, der den Umstand nicht erwägt, dass es etwas Unmögliches ist" — nachträgliche Bestimmung zu *εἴ τις φαίη*. Es muss *ἀδύνατόν τι* heissen.

9 Es war *δὲ* nicht zu streichen nach *εἶναι*. Vgl. das zu 999, a, 27 Gesagte. Das zur Bezeichnung eines nachdrücklichen Gegensatzes dienende *δέ* im Nachsatz steht auch nach Partizipien (vgl. z. B. Xen. anab. 6. 6, 16). — Nach *ἔσεσθαι* ist der überlieferte Punkt ganz an seinem Platz. *λέγω δὲ οἷον κτλ.* („Ich meine nämlich, wenn z. B. einer u. s. w.") hat seinen Hauptsatz im Voranstehenden, an das es sich erklärend anschliesst. — *ἀλλ' ἐκεῖνο κτλ.*: „Allein aus dem Festgestellten ergibt sich dies als notwendig, dass, wenn wir auch annehmen, etwas sei oder sei gewesen, was nicht ist, aber doch möglich ist, dabei an nichts Unmögliches gedacht werden darf".

21 Es ist wohl ausser *ἀνάγκη* auch noch *εἶναι* zu tilgen. Der Text lautete ursprünglich wahrscheinlich so: *εἰ δὴ ἀδύνατον τὸ B, καὶ ἀδύνατον ἀνάγκη εἶναι τὸ A*; nun geriet der Abschreiber bei *ἀδύνατον* in den Nachsatz und schrieb: *εἰ δὴ ἀδύνατον ἀνάγκη εἶναι τὸ A*, worauf er dann, das Versehen bemerkend und es in seiner Weise zu heilen suchend, den Nachsatz so gestaltete: *ἀνάγκη καὶ τὸ B εἶναι*.

29 f. „wenn *A* ist zu der Zeit, wo, und in der Weise, wie es möglich ist, so muss notwendig auch jenes (*B*) in eben dieser Zeit und in eben dieser Weise sein".

1048, a, 16 *ποιεῖν* ist nicht zu streichen. Die Potenz, das *δύνασθαι* (vgl. 1066, a, 30), hat es auch ohne die Anwesenheit des Leidenden.

23 f. Kolon nach *δύναμις*! — *ἐπεὶ κτλ.*: „so wird es denn auch das, wozu es das Vermögen hat, in der angegebenen Weise thun".

35 ff. *τὸ δὲ ἐνεργείᾳ κτλ.*: „das andere aber (bezeichnen wir: vgl. Z. 32 *λέγομεν κτλ.*) als das Aktuelle — was wir damit sagen wollen, wird deutlich durch Induktion an einzelnen Beispielen und ist es nicht nötig, überall um den Begriff sich zu bemühen, es genügt vielmehr auch, die Analogie ins Auge zu fassen — das nämlich, was sich verhält wie das u. s. w." *ὅ,τι* („alles dasjenige, was", nicht *ὅτι*!) schliesst sich nach der Zwischenbemerkung appositiv zum Behuf der Erklärung unmittelbar an *τὸ δὲ (ἐνεργείᾳ)* an. Darnach ist die Interpunktion zu ändern.

1048, b, 8 f. *τὰ μὲν κτλ.*: zum Teil nämlich verhält es sich wie Bewegung zur Potenz, zum Teil wie die (wirkliche) Substanz zu irgend einer Materie.

14 ff. „Das Unendliche ist nicht in dem Sinne der Potenzialität nach, als ob es einmal der Wirklichkeit nach für sich bestehen sollte; solches Fürsichbestehen gibt ihm nur die Erkenntnis (der Begriff). Denn die (in seinem Begriff liegende) Bestimmung, dass die Teilung nicht aufhört, drückt aus, dass diese Aktualität (des endlosen Teilens) der Möglichkeit nach ist, nicht aber das Selbständigwerden (als reine Wirklichkeit)". Mit Recht hat Christ Z. 17 *τὸ* geschrieben (nach Alexander); *τὸ χωρίζεσθαι* ist das „Loskommen von der Möglichkeit" (vgl. Z. 2 f.). Die Aktualität des Unendlichen wird nie fertig und abgeschlossen in dem Sinne, dass keine Möglichkeit mehr übrig wäre, dass sie sich nicht mehr wei-

ter zu verwirklichen hätte, sie ist nicht im Sein zu suchen, sondern im beständigen Werden.

18 ff. „Da aber von den Handlungen, welche ein Ende haben, keine Zweck ist, alle vielmehr zu dem zählen, was es mit einem Zwecke zu thun hat — wie z. B. des Magermachens Zweck (*αὐτό*) die Magerkeit ist, die Gegenstände selber (*αὐτά*) aber, wenn man mager macht, in dieser Weise in Bewegung sind, ohne nämlich das zu sein um weswillen die Bewegung — so ist das keine Handlung oder wenigstens keine vollkommene; denn sie ist nicht Zweck. Vielmehr ist jene, welche (*ἐκείνη, ἥ*) Selbstzweck ist, auch die Handlung. Z. B.: er sieht zugleich und hat gesehen [etwas, ein und denselben Gegenstand nämlich], überlegt und hat überlegt, denkt und hat gedacht; nicht aber: er lernt und hat gelernt, er genest (wird geheilt) und ist genesen (geheilt worden). Er lebt gut und hat zugleich gut gelebt, ist glücklich und ist glücklich gewesen. Wenn dem nicht so wäre, so müsste er einmal aufhören, wie wenn man (etwas) mager macht. So geschieht das aber nicht, vielmehr lebt er und hat gelebt. Von diesen Vorgängen nenne ich denn (*λέγω*) die einen Bewegungen, die andern Energien (Wirksamkeiten, ihren Zweck in sich habende Handlungen). Jede Bewegung nämlich ist unvollendet (ihren Zweck nicht in sich selber habend), das Magermachen, das Lernen, das Gehen, das Bauen; das sind offenbar (*δή*) Bewegungen und zwar ihr Ziel nicht in sich selbst habende [nicht solche im weiteren Sinne des Wortes, in welchem *κίνησις* gleichbedeutend ist mit *μεταβολή* und auch (vgl. 1045, b, 22 und 1075, b, 37) das Hervorbringen der Substanz ein *κινεῖν* ist]. Denn das Gehen und Gegangensein [an einen bestimmten Ort nämlich], das Bauen und Gebauthaben, das Werden und Gewordensein, die vor sich gehende und vollendete Veränderung fallen nicht zusammen, vielmehr ist der Gegenstand, den ich jetzt verändere und den ich (eben) verändert habe, ein verschiedener. Dagegen habe ich gesehen und sehe zugleich denselben Gegenstand, denke ihn und habe ihn gedacht. Dies also nenne ich Energie, jenes Bewegung". Wie man aus dieser Übersetzung sieht, vermisst Christ hier mit Unrecht „dilucidum ordinem scriptoris omnia suo loco exponentis et collocantis" (Praefatio, XX). Der durch die Abschreiber verursachten Mangelhaftigkeit des überlieferten Textes haben die Konjekturen von Bonitz abgeholfen. Nur lese ich Z. 28, statt *δεῖ* einzuschalten,

nicht *λέγειν*, sondern *λέγω*, wofür auch der letzte mit *οὖν* auf das hier Gesagte zurückkommende Satz spricht, wie ich auch Z. 32 die Bonitzsche Änderung nicht für notwendig erachte und mit Christ *κινεῖται καὶ κεκίνηται* lese. Dass die Einklammerung von Z. 20 *αὐτό* nicht am Platze, zeigt meine Übersetzung. Fälschlich meint Christ auch, es sei Z. 32 *ἀλλ' ἕτερον* nicht an der rechten Stelle. Dieses *ἕτερον* ist eben, wie *τὸ αὐτό* in der folgenden Zeile, bisher missverstanden worden; beide sind Objekt, nicht Subjekt. Das Fragezeichen nach *ἰσχναίνῃ* (Z. 27) ist offenbar Druckfehler.

ὥσπερ οὖν: „Es ist also so, wie". Vgl. 1000, a, 1 und 1049, a, 1082, a, 1. — Dass die Apodosis Z. 12 mit *καὶ ὅσων δὴ* beginne, kann man nicht sagen. Es wird vielmehr in der Erörterung anfangs zufällig ein Beispiel aus der Natur gewählt und dann das durch die Kunst und das durch die Natur Werdende unterschieden, wobei (Z. 14) auf jenes Beispiel zurückgekommen wird. 1049, a, 3 ff.

ὅρος δὲ κτλ.: „Die nähere Bestimmung des vom Denken aus von der Potenz zur Aktualität Übergehenden ist diese: „wenn es (das Betreffende) wird auf einen Willensakt hin (*βουληθέντος*, sc. *τινός*), während das von aussen Gegebene kein Hindernis bereitet", auf der andern Seite aber, bei dem, was gesund gemacht wird (genest), lautet die Bestimmung: „wenn nichts in ihm ein Hindernis bereitet". Vor *ὅρος* Punkt! 5 ff.

δυνάμει hätte ich stehen lassen und vor *τοῦτο* (Z. 11) einen Punkt gesetzt. Mit *ἐν τούτῳ* (Z. 9) ist natürlich der Baumeister gemeint. 8 ff.

Nach *ἄλλῳ* ist offenbar *εἶναι* ausgefallen. 14

„Es scheint aber das, wovon wir sprechen, nicht dieses zu sein, sondern etwas nach diesem (= dem Betreffenden) Genanntes, wie z. B. die Kiste nicht Holz, sondern hölzern, das Holz nicht Erde, sondern irden, hinwiederum die Erde, wenn sich's bei ihr so verhält, nicht etwas anderes, sondern [unmittelbar und in ihren Voraussetzungen, dem Wasser, der Luft] immer ein nach dem Betreffenden Benanntes; das betreffende Mögliche aber ist, ganz allgemein gesprochen, das Spätere". Es muss, wie man sieht „*ἀλλ' ἐκείνινον ἀεὶ ἐκεῖνο δὲ δυνάμει*" heissen. „*ἐκεῖνο*" wegen *ἐκείνινον*. 18 ff.

Der Text bedarf hier keiner Äuderung. Es ist an die vier Elemente gedacht. Wenn ich Erde auf Wasser und Luft, die Luft auf das Feuer reduziere, so hat dieses Reduzieren beim Feuer sein 26

Ende. Das Wasser konnte bei der Verwandtschaft dieses Elementes mit der Luft (vgl. 1016, a, 23 f.) und dem bekannten unmittelbaren Umschlagen der beiden ineinander (vgl. 994, a, 31 ff. und De gen. et corr. II, 4) übersprungen werden.

27 f. Hier ist so zu lesen: *εἰ δέ, τόδε τι οὖσα*: „wenn aber Urmaterie, dann als ein dieses (als Substanz)". Nach *ὑποκείμενον* ist ein Komma zu setzen. Das zweite *εἶναι* (der m. sec. *E*) ist entbehrlich. Die Bezeichnung des Feuers als *τόδε τι* betreffend vgl. das zu 1070, a, 10 Gesagte.

29 Die Konjektur Essens (*σῶμα τῇ ψυχῇ*) ist doch wohl nur der Kuriosität halber erwähnt. Für denjenigen, der auch nur das Abc der Aristotelischen Philosophie kennt, kann unmöglich die Vorstellung Platz greifen, als ob nach Aristoteles die Seele ein blosses Accidens des Körpers wäre, nicht Substanz.

1049, b, 7 *ἐν ἄλλῳ ἢ ᾗ ἄλλο*: „in einem andern oder doch als ein anderes Betrachteten".

35 f. Nach *ἔχει* steht am natürlichsten ein Punkt. — *καὶ τοῦ ὅλως κινουμένου*: „und überhaupt von dem, was bewegt wird". Vgl. das zu 1023, b, 29 Gesagte. Zur Sache vgl. 1032, b, 30 ff. Der Lernende besitzt eben die Wissenschaft zunächst der Möglichkeit, der Anlage nach, und weiterhin, wenn er lernt, so und so weit auch der Wirklichkeit nach.

1050, a, 7 *ἐπ' ἀρχὴν* wird durch *καὶ τέλος* erklärt.

14 „diese aber betrachten (überlegen) nur in einer gewissen Weise, resp. (betrachten) etwas, was (*ὅ,τι!*) sie zu betrachten gar kein (praktisches) Bedürfnis haben".

16 ff. *ὁμοίως δὲ κτλ.*: „Ähnlich verhält es sich auch bei dem übrigen, wo Bewegung das Ziel ist". *καὶ* ist hier explikativ. Zur Sache gibt der folgende Satz ein Beispiel. Die aktive Potenz (*δύναμις*) des Lehrens ist als sich bethätigend, verwirklichend eine *κίνησις* und sie hat ihre volle Wirklichkeit, ihr *τέλος*, erreicht, wenn sie die passive Potenz des Aufnehmens, Lernens im Schüler zum wirklichen Wissen und Manifestieren dieses Wissens gebracht hat. Wie hier die *δύναμις* zur *κίνησις*, so verhält sich bei den Hervorbringungen der Natur die *ὕλη* zur aktuellen Substanz. Vgl. 1048, b, 6 — 9.

23 *καὶ συντείνει πρ. τ. ἐντ.*: „und hat zum Zweck die vollendete Wirklichkeit".

24 *τῶν μὲν*: „bei einem Teile der Potenzen".

27 f. *ὅμως κτλ.*: „nichtsdestoweniger ist zwar hier Ziel, dort aber in noch höherem Grade Ziel der Potenz gegeben (= hat die Potenz zwar in letzterem Falle ihr Ziel, hat es aber im ersteren Falle in noch höherem Grade)". Es ist offenbar *ἔστιν* zu lesen.

1050, b, 2 *ἡ οὐσία καὶ τὸ εἶδος*: „die Substanz, d. h. die Form". *καὶ* ist hier (wie 1050, a, 5) explikativ. Es handelt sich um das, was man später, ganz im Sinne des Aristoteles, die „substanzielle Form" nannte.

6 *τοῦ ἀεὶ κιν. πρ.*: „des jedesmaligen ersten Bewegenden". Ein solcher zuerst Bewegender ist z. B. ein berühmter Künstler, mit dem eine neue Schule der betreffenden Kunst sich eröffnet, oder es ist in einer Schäferfamilie der erste Wunderdoktor, der seine „ägyptische" Kunst auf seine späten Nachkommen vererbt.

8 f. *πᾶσα κτλ.*: „Jede Potenz ist zugleich Potenz der Negation", bei jeder Potenz ist der kontradiktorische Gegensatz möglich.

1051, a, 5 *ἡ ἐνέργεια*: „die (gute) Aktualität".

6 *ταὐτόν ἐστι = τούτων ταὐτόν ἐστι. — τἀναντία* ist accusativus graecus. — In der folgenden Zeile hat allerdings *τὸ* stehen zu bleiben.

8 *καὶ ἅμα*: „und zwar zu gleicher Zeit". — „*δύναμις*" ist hier konkret gedacht, als das *δύνασθαι λεγόμενον* der vorigen Zeile, als das Substrat also. Anders 1065, b, 2. ff. Vgl. De an. 431, a, 13 ff., welche Stelle im Prodromus (S. 11) erklärt ist, und *H*, 5. 1044, b, 32 ff.

12 *τὰς ἐνεργείας*: „die Energien", resp. die betreffenden beiden Dinge in Wirklichkeit.

13 *τἀγαθόν*: „das Gute" – eben für irgend einen Zweck, also bald das eine, bald das andere. Es folgt dies aus der Gegensätzlichkeit; der Gegensatz müsste sonst ausgeglichen sein.

18 Das Schlechte ist nicht neben den Dingen als besonderes Ding; aber die Dinge können objektiv schlecht sein. Vgl. 1027, b, 25 ff.

22 *τὰ διαγράμματα*: die geometrischen Figuren nebst den dazu gehörigen Aufgaben.

30 *αἴτιον κτλ.*: „Der Grund ist der, dass die Aktualität Erkenntnis ist". Die Potenzialität (*ὕλη*) ist an und für sich unerkennbar (1036, a, 8. Phys. 207, a, 25 f.), Bedingung der Erkennbarkeit ist die Wirklichkeit, diese also metonymisch selbst Erkenntnis.

34 ff. Christ meint, der Inhalt des Kapitels Θ 10 passe nicht in den Zusammenhang und sei von einem Interpolator. Der Zusammenhang dieses Kapitels mit dem übrigen Inhalt des Buches Θ ist indes von Aristoteles deutlich angedeutet. Das Buch handelt von der Möglichkeit und Wirklichkeit und wird im 9. Kapitel gezeigt, dass die Wirklichkeit vorzüglicher sei als die Möglichkeit. Zu diesem Behufe wird am Schluss des Kapitels noch gezeigt, dass die Wirklichkeit Erkenntnis, Wissen, d. h. die Bedingung des Erkennens und Wissens sei, während von der Möglichkeit (*ὕλη*) gesagt worden war, sie sei *ἄγνωστος καθ' αὑτήν*. Und im 10. Kapitel (1051, b, 30 f.) begegnet uns der Satz: „Was aber ein an und für sich seiendes aktuelles Sein ist, darüber gibt es keine Täuschung, sondern man erkennt es denkend oder nicht". Es steht also, was Aristoteles im 10. Kapitel (dessen Auseinandersetzung sachlich zusammenfällt mit dem Inhalt von De an. III, 6, den ich in „Aristoteles Nuslehre" interpretiert habe) vom Erkennen und Wissen und dem damit gegebenen Wahren und Falschen sagt, in wohl motiviertem Zusammenhang mit dem Inhalt des Buches Θ. Zunächst ist da die Rede von der Zusammensetzung und Trennung von Gedankenbestimmungen, d. h. von dem Urteil — *λόγος* heisst hier (1051, b, 14) Urteil, nicht Begriff — von der Aussage dessen, der zu erkennen und zu wissen glaubt. Wenn dies sein Verbinden und Trennen dem Verbunden- und Getrenntsein in der Wirklichkeit entspricht, dann ist seine Aussage, sein Urteil wahr, im entgegengesetzten Falle falsch. Nun geht aber das Erkennen und Wissen nicht auf im Urteil, im Gegenteil hat das Urteil das Erfassen des Unteilbaren (Einfachen), was in der Psychologie als *ἀδιαίρετον* hier als *ἀσύνθετον*, anderwärts als *ἁπλοῦν* oder *ἄμεσον* bezeichnet wird, zur Voraussetzung. Es gehört dazu das Erfassen des begrifflichen Wesens der Dinge und speziell das der Prinzipien. Hier gibt es nach Aristoteles nur ein Wissen oder Nichtwissen, keine Täuschung, kein Wahres und Falsches im gewöhnlichen Sinne des Wortes. Der auf die *ἀσύνθετα* bezügliche Passus beginnt Z. 17 und in ihm wohl erst vermisst Christ, wie oben, 1048, b, 18—36, den „dilucidus ordo scriptoris omnia suo loco exponentis et collocantis", und es ist dieser Passus allerdings, soviel ich sehe, bisher wenig verstanden worden. Er sei hier wörtlich übersetzt.

1051, b, 17 ff. *περὶ δὲ κτλ.*: „Was ist denn nun in Betreff des nicht Zusammengesetzten das Sein und das Nichtsein, das Wahre und das Falsche? Es ist ja nicht zusammengesetzt, so dass es ein Sein hätte, wenn es zusammengesetzt, ein Nichtsein, wenn es getrennt wäre, wie das „weisse Holz" oder der „inkommensurable Durchmesser"; es wird also auch das Wahre und das Falsche nicht mehr in gleicher Weise statthaben wie bei jenen Dingen. Es ist eben beim Nichtzusammengesetzten wie die Wahrheit nicht dieselbe, so auch nicht das Sein. Aber es gibt einerseits (*τὸ μὲν*) Wahres, resp. Falsches (*ἡ ψεῦδος*); das Berühren und Aussprechen ist wahr (*τὸ μὲν θιγεῖν καὶ φάναι ἀληθές*) (es fällt nämlich nicht zusammen das bejahende Urteil und das Aussprechen eines Begriffs), das Nichtwissen aber ist ein Nichtberühren. Täuschen kann man sich nämlich hinsichtlich des „Was (ist?)" [= des begrifflichen Wesens] nicht, ausser accidentell. Das Gleiche ist der Fall in Betreff der nicht zusammengesetzten Substanzen [= der unveränderlichen, ewigen Wesenheiten]; man kann sich nämlich nicht täuschen [sie, d. h. ihr Sein, das *ὅτι* betreffend! Der vergleichende Übergang zu den „nicht zusammengesetzten Substanzen" mit *ὁμοίως δὲ* ist anakoluthisch; es ist von da an vom Sein (*τὸ εἶναι*) des Nichtzusammengesetzten die Rede und hätte es dem *τὸ μὲν* (Z. 23) entsprechend hier heissen sollen: *τὸ δὲ αἱ μὴ συνθεταὶ οὐσίαι πᾶσαί εἰσιν ἐνεργείᾳ*, so dass auch in Betreff ihres Seins keine Täuschung möglich.]. Und sie sind alle aktuell, nicht potenziell; sie würden sonst entstehen und vergehen; so aber hat das Seiende-an sich (= das absolute Sein) kein Entstehen und Vergehen; es müsste ja sonst aus etwas werden. Betreffend dasjenige also, in dessen Begriff es liegt, etwas zu sein und aktuell zu sein, gibt es keine Täuschung, sondern man erkennt es denkend oder nicht. Aber der Begriff (die wesentliche Beschaffenheit) desselben ist Gegenstand der Frage, ob es nämlich so und so beschaffen ist oder nicht. (vgl. 1041, a, 2 f.). Während nun aber (vgl. Z. 11 ff.) das Sein als das Wahre und das Nichtsein als das Falsche betreffend etwas eins ist, wahr ist, wenn es [faktisch] zusammengesetzt ist, falsch dagegen, wenn es nicht zusammengesetzt ist, existiert das Eins [= der als *μὴ συνθετόν* gedachte Gegenstand], wenn so [als *ὅπερ εἶναί τι καὶ ἐνεργείᾳ* nämlich] seiend; wenn nicht so seiend, existiert es nicht; das Wahre aber ist [hier], dass man das denkt; Falsches aber und Täuschung gibt es da nicht, sondern Nichtwissen, nicht aber eines, das der

Blindheit gliche; denn die Blindheit wäre ähnlich dem Fall, dass jemand das Denkvermögen überhaupt nicht hätte [während es sich lediglich um geistige Schwachsichtigkeit, Blödigkeit handelt]. Es ist aber ferner klar, dass in Betreff des Unbewegten keine Täuschung möglich ist bezüglich des Wann [in accidenteller Beziehung also], falls jemand es als unbewegt ansieht. So wird, wer glaubt, dass das Dreieck unveränderlich sei, nicht meinen, dass es bald zwei rechte Winkel habe, bald nicht (so veränderte es sich ja), vielmehr wird man nur glauben, etwas sei und etwas sei nicht, wie z. B. es gebe gar keine gerade Ideal-Zahl, oder, einige [wie bei den Platonikern 2, 4, 6, 8 und 10] seien solche, andere nicht. Bezüglich einer einzelnen (geraden Zahl) geht auch das nicht an; man wird ja da nicht mehr eine dafür halten, eine andere nicht, vielmehr wird man Wahres oder Falsches aussagen, da die Sache immer so oder so ist".

1052, a, 8 Zu *ἀριθμὸν πρῶτον* („erste Zahl = Idealzahl") vgl. 1081, b, 23 und 1089, b, 9.

22 *καὶ* heisst „und zwar" und ist ganz an seinem Platz; es ist ein Komma davor zu setzen.

25 ff. Die Worte *τοιοῦτον* — 28 *ἓν* sind an ihrem Platz. Das, wovon hier die Rede, ist nicht bloss ein in sich Zusammenhängendes mit der einfachsten Bewegung; es ist zugleich ein *ὅλον φύσει.*

26 ff. *ὥστε φανερόν κτλ.*: „woraus klar hervorgeht, dass, wenn etwas von Natur das erste Prinzip der ersten Bewegung in sich hat, welche Art von (Orts-)Bewegung ich als Kreisbewegung bezeichne, dies die erste einheitliche Grösse ist".

29 ff. „Die Dinge sind also zum Teil auf diese Weise eins, entweder ein Zusammenhängendes oder ein Ganzes [*ἢ συνεχὲς ἢ ὅλον*; stände *ἤ*, so wäre der Plural *συνεχῆ, ὅλα* notwendig.], zum Teil sind sie es, wenn [*ἂν*, nicht *ὢν ἄν*!] ihr Begriff einer ist. Solcher Art ist aber dasjenige, dessen Gedanke ein einheitlicher ist, was eben der Fall ist bei demjenigen, dessen Gedanke ein unteilbarer; unteilbar aber ist der Gedanke des der Art oder der Zahl nach Unteilbaren. Der Zahl nach unteilbar [*ἀδιαίρετον* an seinem Platz!] ist das Einzelwesen u. s. w." — Über das unteilbare Denken des Unteilbaren Näheres in „Aristoteles' Nuslehre" S. 8 ff. und 44 ff.

1052, b, 3 ff. Der von Bonitz gesetzten Klammern bedarf es hier allerdings nicht. — *ἕκαστον — τρόπων*: „jedes einzelne derjenigen Dinge, denen eine der angeführten Weisen (des Einsseins) zukommt".

Durch die Partikel *ἄν* erhält *ᾧ* den Sinn von *ᾧτινι*, steht also als kollektiver Singular statt *οἱστισι*. - *τὸ δ' ἑνὶ κτλ.*: „der Begriff des Eins aber kommt bald einem von den genannten Dingen zu, bald einem andern [derselben!], das dem Namen [des Eins, d. h. dem, was der Name bezeichnet, dem Begriff des Eins] noch näher kommt, während jene (= die andern) der Möglichkeit näher stehen".

(*ἔστι δ' ἴσως κτλ.*: (es ist auch vielleicht an und für sich 10 f (= Substanz) das Unendliche [das Unendliche in einem gewissen Sinne dieses Wortes nämlich (vgl. *K*, 10, Anf.), wenn ich z. B. den „grösselosen" göttlichen Nus catachrestice ein *ἄπειρον* nenne. Weil *ἀδιαίρετον*, ist er kein *ἄπειρον* im eigentlichen Sinne des Wortes (vgl. 1066, b, 5 f.) und kann nur so genannt werden in dem Sinne, in welchem man auch den Laut unsichtbar nennen kann. Der Laut ist unsichtbar, da bei ihm Farbe und Sichtbarkeit überhaupt nicht statthat, und der göttliche Nus ist grenzenlos, da bei dem „Grösselosen" es keine Grenzen geben kann, von einem „Hindurchgehen", einem Messen mit der Elle bei ihm nicht die Rede sein kann.] oder etwas anderes der Art)".

Mit Recht schrieb hier Christ: *τὸ μέτρῳ εἶναι πρώτῳ.* 18

ἐντεῦθεν κτλ.: „Von da aus wird auch sonst Mass genannt 24 ff. dasjenige Erste, wodurch etwas erkannt wird, und das Mass eines jeden Dinges Eins (eine Einheit)". *λέγεται* gehört auch zu *ἕν*, und *μέτρον τε* ist die richtige Lesart.

Vgl. das zu 983, a, 16 Gesagte. 1053, a, 17

οὐχ ὁμοίως κτλ.: „Es ist aber nicht alles auf gleiche Weise 21 ff. unteilbar, z. B. der Fuss und die Zahleinheit, vielmehr ist es das eine schlechterdings, das andere will zu Dingen zählen, die der sinnlichen Wahrnehmung nach unteilbar sind" (*εἰς ἀδιαίρετα πρ. τ. αἰσθ. ἐθέλει*: vgl. Ar. Ran. 1275 *ἐγὼ μὲν οὖν ἐς τὸ βαλανεῖον βούλομαι.*).

τῷ - ἐπιβάλλειν: „dadurch, dass die Elle so und so oft 35 an uns angelegt wird".

„und wie (*πῶς*) dieses (dieses Substrat, diese *φύσις*) deutlicher 1053, b, 14 und mehr in der Weise der Naturphilosophen bezeichnet werden müsse".

εἰ κτλ.: „Wenn es denn nun (*δή*) nicht möglich ist, dass 16 ff. etwas Allgemeines Substanz ist, wie das in den Untersuchungen über die Substanz und das Seiende ausgeführt worden, so ist es

auch nicht möglich, dass dieses selbst [das Seiende nämlich] Substanz sei als ein Einheitliches neben den vielen Einzeldingen (es ist ja das allen Gemeinsame), vielmehr kann es nur ein Prädikat sein. Offenbar gilt jene Unmöglichkeit auch vom Eins". Vor *δῆλον* ist ein Punkt zu setzen,

32 *τοῦτο δ' ἐστὶ κτλ.*: „diese aber ist in der That Beraubung des Lichtes". Der Satz bestätigt die Richtigkeit der voranstehenden Hypothese („wenn .... das Schwarze aber Beraubung des Weissen wie die Finsternis Beraubung des Lichtes ist").

35 *τινῶν* (von etwas) möglich; aber auch das überlieferte *τίνων* ist möglich.

1054, a, 1 Nach *φθόγγων* könnte allenfalls ein Kolon stehen, ein Komma aber scheint gar nicht am Platz zu sein.

8 *αὐτὸ*, nicht *αὐτοῦ*! Vgl. Z. 10 und 1066, b, 3.

16 ff. *καὶ τῷ μὴ κτλ.*: „sodann daraus, dass „ein Mensch" nicht als etwas anderes hinzufügend ausgesagt wird als „Mensch" (wie auch das Sein nichts hinzufügt zum Was oder zum Qualitativen oder Quantitativen), vielmehr das Einssein das Sein des jedesmaligen Dinges bedeutet". Wie man sieht, ist Z. 17 *ὥσπερ* — 18 *ποσόν* einzuklammern, *καὶ* (Z. 18) im Sinne von *ἀλλὰ* zu fassen und das von Christ eingesetzte *τῷ* nicht am Platze. Zu 16 *τῷ* gehört zunächst das verneinende *μὴ προσκατηγορεῖσθαι* und dann das positiv bestimmende *εἶναι* (Z. 19), vor welchem zu *ἑκάστῳ* aus dem voranstehenden *τὸ ἑνὶ εἶναι* ein anderes *εἶναι* in Gedanken zu ergänzen ist.

23 ff. *ἐπεὶ κτλ.*: „Da es nun vier Arten der Gegenüberstellung gibt und von diesen (dem Eins und dem Vielen: *τούτων*) jedes in der Weise der Beraubung ausgesagt wird, so haben wir in ihnen den konträren Gegensatz, nicht aber den kontradiktorischen oder den der Relation. Ausgesagt und erklärt aber wird das Eins von seinem Gegensatze aus, von dem Teilbaren (Geteilten) aus das Unteilbare".

31 ff. *τὸ ταὐτο* und Z. 32 *τοῦ ταὐτοῦ* (statt *τὸ αὐτὸ* und *ταὐτοῦ*)! Vgl. 1018, a, 37 und 1054, b, 15. — Zu 33 *ἕνα μὲν τρόπον* — *τὸ δὲ* vgl. 1056, b, 17 ff. Zur Sache: in der Ferne sieht man 5 schwarze Punkte: 5 Schützen nehmen den dritten, den nämlichen, zum Ziel.

1054, b, 2 *τὰ* vor *ἰσογώνια* ist dem Sinne nach unmöglich; es wäre auch *καὶ* entbehrlich. Vgl. Z. 5 f.

Der vom Setzer gehaltene Punkt ist an seinem Platz. Es 7 ff.
führt *τὰ δὲ*, wie Z. 9 und 11, den Gegensatz ein. „Anders, wenn bei Dingen, die von der gleichen Art sind, jedoch so, dass bei ihnen ein Mehr oder Weniger stattfinden kann, dies Mehr oder Weniger nicht wirklich stattfindet". Dies *τὰ δὲ* (Z. 7) steht allerdings statt *τὰ αὐτὰ δὲ*. — Z. 9 heisst *τὰ δὲ* „dagegen", Z. 11 aber, wo es sich nicht mehr um den Gegensatz des Identischen und Ähnlichen, sondern nur um einen Unterschied in der Kategorie der Ähnlichkeit handelt, steht es statt: „Ferner sind zwei Dinge ähnlich" oder: „Anderseits sind zwei Dinge auch ähnlich". — Anmerkung 3 bei Bender beruht auf Missverständnis.

ἢ χρυσῷ kann ganz gut stehen bleiben. Zinn ist ähnlich 13
dem Silber oder dem Gold — *ἁπλῶς*, d. h. ohne nähere Bestimmung, ohne Hinweisung auf bekannte (leicht zu findende) Eigenschaften (*πρόχειρα*).

Der Text ganz in Ordnung. Den verschiedenen Bedeutungen 14
des *ταὐτόν* und *ὅμοιον* werden im folgenden die verschiedenen Bedeutungen der contraria derselben, des *ἕτερον* und *ἀνόμοιον*, gegenübergestellt. *τὸ ἄλλο* und *τὸ ἕτερον* sind bloss zwei Ausdrücke für dieselbe Sache. — Das *ἴσον* und *ἄνισον* sind das Identische und Nichtidentische der Mathematik; hier gibt es keine verschiedenen Bedeutungen.

ἐὰν μὴ κτλ.: „wenn nicht wie der Begriff, so auch die 16
Materie eins ist". In dem zuerst angeführten Falle — „jedes Ding im Verhältnis zu jedem Ding" — ist auch die Verschiedenheit des Begriffs — z. B. Hund und Gans — ins Auge gefasst.

τὸ δὲ κτλ.: „Dazu kommt drittens der Gebrauch des Wor- 17 f.
tes beim Mathematischen". Vgl. oben Z. 1 ff. Die nicht gleich langen geraden Linien sind andere gerade Linien. — *τὸ μὲν οὖν κτλ.*: „Das (betreffende) andere oder Identische ist also aus dem angegebenen Grunde (*διὰ τοῦτο*) u. s. w." Es bezieht sich *διὰ τοῦτο* wie Z. 15 *διὸ* auf *ἀντικειμένως* und ist ganz an seinem Platz. Der Z. 15 f. ausgesprochene Gedanke wird hier mit *οὖν* wiederholt; er gilt auch von den zwei zuletzt angeführten spezifischen Arten des Andersseins.

οὐ γὰρ κτλ.: Es (das andere) ist nämlich nicht der kontra- 19 ff.
diktorische Gegensatz des Identischen; deshalb wird es nicht gebraucht vom Nichtseienden (während die Nicht-Identität davon aus-

gesagt wird), wohl aber von allem Seienden". *γὰρ* ist gesagt mit Beziehung auf 19 *ὅσα λέγεται ἓν καὶ ὄν.*

22 Das Nichteinssein ist Anderssein.

23 *διαφορὰ κτλ.*: „die Verschiedenheit aber ist etwas anderes als das Anderssein".

24 ff. Die „gleich langen geraden Linien" (Z. 1) sind im Verhältnis zu einander andere, nicht aber verschiedene.

29 *οἷον κτλ.* Diese Worte sind an ihrem Platz. Hier ist die Rede von Dingen, die der Gattung nach verschieden sind, 35 *τὰ δὲ — κατηγορίας* von Dingen derselben Gattung, die nur der Art nach sich unterscheiden.

31 ff. *τὰ δ' ἐναντία κτλ.*: „Das Entgegengesetzte aber ist ein Verschiedenes und der (konträre) Gegensatz eine Art von Verschiedenheit. Dass dieser Satz richtig ist, zeigt die Induktion; alles Entgegengesetzte nämlich ist offenbar etwas Verschiedenes und nicht bloss etwas anderes, vielmehr ist es teils der Gattung nach ein anderes, teils steht es auf der gleichen Linie der Wesensbestimmtheit, so dass es in derselben Gattung und der Gattung nach identisch ist". „*πάντα γὰρ διαφέροντα φαίνεται καὶ οὐ μόνον ἕτερα ὄντα*", so muss der Text Z. 33 f. offenbar lauten, und Z. 35 ist *τὸ γένος* an seinem Platz.

1055, a, 3 „*γενέσεις*" hier in der weiteren Bedeutung des Wortes = *κινήσεις*. Vgl. *K* 11 und 12.

18 f. Zur Sache vergleiche hier das zu 1058, a, 20 Gesagte.

22 f. „Und es gilt das überhaupt, wenn der Gegensatz eine Verschiedenheit ist und die Verschiedenheit auf zwei Dinge sich bezieht, also auch die vollendete".

24 f. *καὶ γὰρ κτλ.*: „Es ist nämlich die vollendete Verschiedenheit auch die grösste Verschiedenheit". Ein weiterer *ὅρος τῶν ἐναντίων*, der aber nicht mehr besonders hervorgehoben wird, ist der Übergang des Entgegengesetzten in Entgegengesetztes.

28 ff. *μεγίστη — τέλειος*, das gilt auch für die folgenden zwei Gestalten des Entgegengesetzten. — *καὶ — ἐναντία*: „Auch was am meisten verschieden ist in ebendemselben Aufnehmenden (vgl. 1018, a, 32), ist entgegengesetzt". Nach *ἐναντία* ist ein Kolon, nach *ἐναντίοις* aber ein Punkt zu setzen. Der Satz *ἡ γὰρ κτλ.* erklärt das im Voranstehenden Gesagte; die *ὕλη* ist nämlich das *ταὐτὸν δεκτικόν*. Z. 31 kommt dann eine neue Gestalt des Entgegengesetzten.

εἰ δὴ: „wenn nun bekanntlich". — Die *στέρησις* betreffend 38
vgl. das S. 22 f. Gesagte.

„gibt es ferner beim Widerspruch kein Mittleres, während 1055, b, 2
beim (konträr) Entgegengesetzten ein solches möglich ist".

στερήσεως δέ τινος: „bei einer gewissen Art der Beraubung". 9

Das *δεκτικὸν τοῦ ἴσου* ist das Quantitative. — *εἰ δὴ*: „wenn 11
nun offenbar". — „*γενέσεις*" (vgl. 1055, a, 8) „Werden" im Sinne der Bewegung, Veränderung.

ἐκ τοῦ εἴδους καὶ τῆς τοῦ εἴδους ἕξεως: „von der Form, 21 f.
d. h. dem Haben der Form". Ebenso ist das *καὶ* vor *τῆς μορφῆς* explikativ.

φανερὸν — 20 *ἀρετῆς* ist zwischen Klammern zu setzen. 17

διαφέρει κτλ.: „Der Unterschied ist der angegebene (vgl. 20
oben, Z. 4 ff. und *Δ* 22); das eine ist beraubt, wenn es u. s. w."

Zu *οὔτε ἀγαθὸς ἄνθρωπος οὔτε κακός* vgl. 1061, a, 22 ff. 23

Es ist mit Alexander und Bonitz zu lesen *ἄρτιον, ὅτι*. Es 25
folgt ja nicht ein neues Argument, sondern der Grund wird angegeben, warum bei einem Teil der *στερήσεις* es ein Mittleres gibt, bei andern nicht. Kein Mittleres gibt es, wo das Substrat ein bestimmtes *γένος* ist, dem notwendig die eine oder die andere Bestimmung zukommt. Hier „setzt die Verneinung den konträren Gegensatz" (1012, a, 9). Zwischen der geraden und der ungeraden Zahl kann es kein Mittleres geben, weil hier das empfängliche Substrat (*τὸ δεκτικὸν, τὸ ὑποκείμενον*) ein bestimmtes ist, eben die Zahl. Zwischen gut und schlecht, gerecht und ungerecht aber gibt es, da das *ὑποκείμενον* des Handelns ein mannigfaltiges ist, ein Mittleres, wie (vgl. 1023, a, 4 ff.) zwischen sehend und blind der Einäugige steht. Es kann einer in einer Beziehung schlecht und ungerecht sein, ohne deswegen des ganzen Begriffs „gut" und „gerecht" beraubt, ohne schlechthin schlecht und ungerecht zu sein. Vgl. 1061, a, 22 ff.

„*τὸ ἓν καὶ τὰ πόλλα*" braucht nicht aus dem 6. Kapitel 31
herübergenommen zu sein, es kann ganz gut auch hier stehen. Es verhält sich dieser Gegensatz zu dem folgenden wie das Allgemeine zum Besondern. Das *ἴσον* ist nämlich (vgl. 1054, a, 30 f.) ein *ἕν* und die Zweiheit des Grossen und Kleinen ist (vgl. 1056, b, 25) eine Vielheit. Vorausgesetzt also, Aristoteles hätte am Anfang des Kapitels lediglich an das dem Grossen und Kleinen zugleich gegen-

überstehende Gleiche gedacht, so konnte er gleichwohl vom Eins und Vielen reden, wenn er nur vermittelst eines explikativen *καὶ* die genauere Bezeichnung anfügte. Es steht jedoch nichts der Annahme im Wege, der erste Satz des 5. Kapitels beziehe sich zugleich auf den Inhalt des 6. Kapitels, d. h. auf die ganze im 5. und 6. Kapitel folgende Erörterung. Was dann die im 5. Kapitel zunächst erörterte, aus dem Gebrauche des „ob — oder" bei Gegensätzen sich ergebende Schwierigkeit betrifft, so ist das eine Schwierigkeit ebenso für das „Viele" als für das „Grosse und Kleine". Im Sinne des konträren Gegensatzes (vgl. die ersten Worte des 5. Kapitels und c. 4. 1055, a, 19 f.) kann das Eins nicht dem Vielen gegenüberstehen. — Zur doppelten Konstruktion von *ἀντίκειται* vgl. 1000, a, 11. — Anmerkung 1 bei Bender ist zu tilgen.

1056, a, 3 f. Der Text ist hier ganz in Ordnung. *ὥστε κτλ.*: „so dass es also (jedenfalls) mehr als nur Einem entgegengesetzt sein würde. Sagt man aber, das Ungleiche bezeichne dasselbe wie gross und klein zusammen, so stände das Gleiche beidem gegenüber". Auch *ἅμα* ist, wie man sieht, ganz an seinem Platz.

7 „mehr ist die Einheit gegeben bei dem, was weder weiss noch schwarz ist". Es ist *ἓν ἐστιν* aus dem voranstehenden Satze zu ergänzen.

1056, b, 10 ff. Die Bendersche Übersetzung hält sich hier an die Lesart *ἔτι εἰ* (*E*), wobei natürlich Z. 12 *εἰ μὴ* — 13 *εὐορίστῳ* als eingeschobener Satz zwischen Klammern zu setzen. Beide Lesarten sind möglich. Das *συνεχὲς εὐόριστον*, bei welchem mit der einheitlichen Vielheit nicht notwendig die vielheitliche Vielheit gegeben, ist das „leicht zu scheidende Zusammenhängende", resp. etwas, was von geringem Zusammenhang ist, wie z. B. das Wasser. — Z. 13 *πλῆθος* „Vielheit" (nicht Mehrheit).

15 *τὸ* ist nicht zu tilgen; *τὰ πολλὰ* und *τὸ πολύ* sind beide Subjekt, Prädikat ist *λέγεται*. „Doch es wird vielleicht in gewissem Sinne *τὰ πολλά* gesagt und *τὸ πολύ*, aber eben in verschiedenem Sinne".

22 Der überlieferte Text ist richtig. Statt mit gleicher Wendung fortzufahren: „*ἢ τὸ μεμετρημένον* (= *τὸ μέτρον καὶ τὸ μετρητὸν*) *καὶ τὰ μεμετρημένα*" beliebt Aristoteles zu sagen: „und die vielen gemessenen Stücke im Verhältnis zum Mass, resp. zu einem gemessenen Stück". Das letzte *καὶ* ist explikativ.

Dass hier Klammern zu setzen, hat Christ richtig gesehen, 23 ff.
will aber mit Unrecht *οὐκ* tilgen. — Z. 31 *οὐ γὰρ ἄπειρα*: „die Dinge sind ja nicht unendlich". Es gibt nach Aristoteles kein unendlich Vieles und kein unendlich Kleines. Darum ist auch, meint er, sachlich kein Grund da, der (besonders grossen) Vielheit die Kleinheit gegenüberzustellen statt des natürlichen Gegensatzes der Wenigkeit (als besonders kleiner Vielheit).

Über die hier angedeutete Einteilung des Relativen vgl. 34 f.
das zu 1021, b, 4 Gesagte.

τῷ λέγεσθαι κτλ.: „indem etwas anderes (hier das Wissen) 36 f.
in Bezug auf es (das Wissbare) ausgesagt wird".

οἷον = gleichsam. 1057, a, 3

ὡς ἐναντίον, „als etwas Entgegengesetztes", mit Beziehung 5
auf *τὸ ἕν*, resp. auf *ἀριθμός*; *ὡς ἐναντία*, „als Entgegengesetzte" (auf beide Subjekte zugleich bezüglich) könnte allerdings auch stehen. — *ἀλλ'* — *ἔνια*: „sondern in der Weise, wie es gesagt worden ist von einigem Relativen" (= *ὥσπερ εἴρηται τῶν πρός τι ἔνια ἀντικεῖσθαι*).

ἀριθμός ἐστιν nicht zu tilgen. Das *μέτρον ἀριθμοῦ*, das 7
Prinzip der Zahl, kann selbst Zahl genannt werden. Ist ja *εἷς* doch ein Zahlwort; das Eins ist eben die erste Zahl, die sich selber Mass ist (vgl. 1016, b, 31 *τὰ μὲν κατ' ἀριθμόν ἐστιν ἕν*), wenn auch Aristoteles ein andermal (1088, a, 6 ff.) meint, dass man mit gutem Grunde sagen könne, das Eins sei nicht *ἀριθμός*, sondern Prinzip der Zahl. Im Sinne von „Anzahl", als Summe von Zahleinheiten (vgl. 1053, a, 30 *ὁ δ' ἀριθμὸς πλῆθος μονάδων*) ist *τὸ ἕν* freilich nicht *ἀριθμός*. Als Zahl aber (als erste Zahl, Prinzip der Zahl) steht das Eins dem *ἀριθμός* als Anzahl gegenüber. Die Ergänzung von *ἀριθμῷ ἀντίκειται*, wofür Christ plädirt, wäre hier zu hart.

μετρεῖται τῷ ἐπιστητῷ: wird gemessen durch das Wiss- 12
bare, d. h. bestimmt durch seinen Gegenstand.

„sie ist (konträr) entgegengesetzt (*τὸ μὲν*), wie gesagt wor- 15 ff.
den, sofern die Vielheit teilbar ist, das Eins unteilbar, nicht (konträr) entgegengesetzt aber (*τὸ δὲ*) als ein Verhältnisbegriff, wie die Wissenschaft dem Wissbaren (sc. nicht konträr entgegengesetzt ist), wenn sie (die Vielheit nämlich) Zahl ist, das Eins aber Mass".

24 Christ will *ἥξει* als Interpolation gestrichen wissen; es sei aus dem Vorausgehenden *μεταβαίνοι* zu ergänzen. Das ist doch sehr fraglich und jedenfalls sehr gleichgültig. Es kann *ἥξει* ganz gut stehen bleiben.

1057, b. 1 Christ meint, nach *μικροῦ* sei hier ein Passus ausgefallen, in welchem dargethan worden, „*τὰ μεταξὺ* non esse *τῶν ἀντικειμένων κατὰ στέρησιν ἁπλῶς*". Mit diesem „*κατὰ στέρησιν ἁπλῶς*" können nur die Fälle gemeint sein, wo die *στέρησις* nicht *ἐναντιότης* ist (vgl. 1055, b, 15). Darüber konnte hier etwas gesagt sein. Möglich ist es aber auch, dass Aristoteles darüber als über etwas Selbstverständliches hinweggeht, nachdem er 1055, b, 7 ff. das Verhältnis der *στέρησις* zur *ἀντίφασις* und *ἐναντιότης* genau bestimmt und nicht nur gezeigt (Z. 9 f. und 23 f.), dass bei der *στέρησις* von Mittlerem nur die Rede sein könne, sofern sie zugleich *ἐναντιότης* sei, sondern auch den Fall angegeben (Z. 10 f. und 24 f.), in welchem, trotzdem die *στέρησις* mit der *ἐναντιότης* zusammenfällt, dennoch kein *μεταξύ* statthat. Es war also die *στέρησις* betreffend eine weitere Ausführung hier überflüssig, während die Gegenüberstellung der Relation betreffend die gemachte Bemerkung allerdings am Platze war, da von ihrem Verhältnis zum Mittleren im 4. Kapitel keine Rede gewesen.

4 *ἢ γὰρ κτλ.*: „Denn entweder ist etwas Gattung des Entgegengesetzten oder nichts".

11 f. *ἀλλὰ μὴν κτλ.*: „Es sind aber ferner die entgegengesetzten Unterschiede noch mehr einander entgegengesetzt". Punkt vor und nach diesem Satze (statt der von Christ gesetzten Gedankenstriche)!

12 *καὶ τὰ λοιπὰ καὶ τὰ μεταξύ*: „und die übrigen Gegensätze, sowie das Mittlere".

16 *τὰ πρῶτα ἐναντία*, das erste Entgegengesetzte, sc. *τὸ διαιρετικὸν καὶ συγκριτικόν*. Ebenso Z. 18.

19 f. *ὥστε κτλ.*: „Es muss also bei dem, was nicht innerhalb der Gattung entgegengesetzt ist, die Frage beginnen, aus was das Mittlere zwischen dem so Entgegengesetzten abzuleiten sei". Das fragende „*ἐκ τίνος;*" muss zunächst auf die betreffenden *ἐναντία μὴ ἐν γένει* gehen. *ταῦτα* ist accusativus graecus, *αὐτῶν* bezieht sich auf *ταῦτα*, resp. *ἐναντία μὴ ἐν γένει*.

21 „*ἐκ τῶν ἀσυνθέτων τῷ γένει*" — damit sind die *πρῶται διαφοραί* (*πρῶτα ἐναντία*), das *διαιρετικόν* und *συγκριτικόν* gemeint;

aus diesen müssen die Farben zusammengesetzt sein (*συγκεῖσθαι*) oder müssen — Weiss und Schwarz nämlich — nicht daraus zusammengesetzt sein, sondern nur je aus einem, Weiss aus dem *διαιρετικόν*, bestehen, aus einem — und dem *γένος* natürlich, da sie ja sonst nicht *ἐν γένει* wären, nicht Weiss und Schwarz wären, sondern eben das *διαιρετικόν* und *συγκριτικόν*. Ebenso ist natürlich auch bei den übrigen Farben das *συγκεῖσθαι ἐκ τοῦ γένους* hinzuzudenken (vgl. Z. 14 f. *ἐκ τοῦ γένους . . . καὶ ἐκ διαφορῶν τινῶν*).

„Das (innerhalb der Gattung) Entgegengesetzte nun ist 22 f.
nicht auseinander [resp. aus dem *συγκριτικόν* und *διαιρετικόν*] zusammengesetzt, daher ist es Anfangspunkt". Zu „*ἐξ ἀλλήλων*" statt *ἐκ τῶν πρώτων διαφορῶν* vgl. das zu Z. 30 „*ἐκ τῶν ἐναντίων*", Gesagte. — „*τὰ μὲν οὖν ἐν. ἀσ. ἐξ ἀλλ.*" setzt den voranstehenden Satz voraus; dieser kann also nicht erst eine spätere Zuthat sein, wie Christ meint.

Zu *τὰ δὲ — οὐδέν* ergänzt sich aus dem Voranstehenden 23
— wegen des gegensätzlichen Verhältnisses zu dem im vorausgehenden Satze Gesagten — *συγκεῖται*.

καὶ τοῦτο, auch dieses, wie die *διαφοραί* nämlich (vgl. Z. 17 f.). 26

ἐκ τῶν ἐναντίων, aus dem Entgegengesetzten, resp. (vgl. 30
das zu 22 f. Gesagte) aus den betreffenden *διαφοραί* und dem *γένος*: vgl. Z. 13 ff. Es liegt das in einander, soferne die *ἐναντία ἐν τῷ γένει* Erscheinungen des *διαιρετικόν* und *συγκριτικόν* in dem *γένος* der Farbe sind. Bei dem Übergang des Weissen in das Schwarze entstehen eben die *διαφοραί* der verschiedenen Farben als Nüancen der *πρῶται διαφοραί*.

„Es wird also auch alles darunter [= unter dem ersten 31 f.
Entgegengesetzten (dem *διαιρετικόν* und *συγκριτικόν*)] Stehende, das Entgegengesetzte, wie das Mittlere, aus dem ersten Entgegengesetzten abzuleiten sein".

„Das der Art nach andere ist etwas anderes von etwas" 35
(*τινὸς*: genitivus possessivus, vgl. 1058, a, 12).

τοῦτο αὐτὸ τὸ ζῷον: dieses Tier selbst", nicht bloss Acci- 1058, a, 3
dentelles an ihm, z. B. seine Farbe oder Grösse.

ἄνθρωπον. διὸ κτλ. Die überlieferte Lesart ist richtig. Das 4
Gemeinsame ist beim einen und andern ein anderes der Art nach, weil das Tier selbst in dem einen und andern ein anderes ist.

7 f. Dieser, der artmachende, wesentliche Unterschied — nicht der accidentelle (vgl. Z. 1), kraft dessen ein Tier mehr oder weniger schwer, weiss oder schwarz ist u. s. w. — muss ein Anderssein des *γένος* sein, resp. dieses als verschiedene *εἴδη* erscheinen lassen. Es bedarf hier keiner Änderung des Textes. Der folgende Satz ist so zu fassen: „Ich nenne nämlich den Unterschied der Gattung, welcher diese selbst zu etwas anderm macht, Anderssein (derselben)".

12 „Der Unterschied der Art nach = (vgl. 1038, a, 19 f.) die durch den Unterschied bestimmte Art, resp. das der Art nach Unterschiedene aber ist immer etwas von etwas". Vgl. das zu 1057, b, 35 Gesagte, Auf *τινός* bezieht sich das folgende *τοῦτο*.

15 „und am meisten als anderes sich gegenübersteht; der Unterschied ist nämlich ein vollendeter u. s. w." Vgl. das zu Z. 20 Gesagte.

18 *ἄτομα ὄντα*" ist keineswegs „suspectum". Was als noch in Arten teilbar einen Gegensatz bildet, das ist der Gattung, nicht der Art nach verschieden.

20 Nach *I* 4 könnte es scheinen, als ob in jeder Gattung nur ein Gegensatz sein könnte. Es ist aber nicht so gemeint. Allerdings steht dem mindesten *ζῷον* das höchste (*ὁ θεός*) als *ἐναντίον* gegenüber; aber auch bei dem für sich existierenden Mittleren bildet wieder das eine zum andern ein *ἐναντίον* und sind *ἵππος* und *ἄνθρωπος* (vgl. Z. 3 f.), *ἵππος* und *βοῦς*, Katze und Hund konträre Gegensätze. Die „vollendete Verschiedenheit" ist eben hier eine bloss relative, nicht die absolute innerhalb des *γένος* „*ζῷον*". Vgl. 1055, a, 17 ff. Nicht *ἵππος* und *ἄνθρωπος*, sondern das niederste *ζῷον* und *ὁ θεός* sind *τελείως ἐναντία*.

23 *προσηκόντως· ἡ γὰρ ὕλη κτλ.*: „natürlich; die Materie nämlich u. s. w."

24 f. Die „Gattung der Herakliden" = die Gesamtheit der zu diesem Geschlechte Zählenden; die „Gattung in der Natur" = das den Artunterschieden zu Grunde liegende Allgemeine.

27 *οὗ διαφέρει εἴδει*: „wo (= wenn, so oft) er (der Unterschied) ein Unterschied ist der Art nach".

32 Punkt vor *καίτοι*!

1038, b, 7 Punkt vor *καίτοι*!

19 f. *καὶ γὰρ κτλ.*: „Liegt er (der Gegensatz) ja auch in dem Begriff des weissen Menschen und des schwarzen Pferdes. Und er ist gegeben der Art nach u. s. w." Zu *ἔστι γε εἴδει* ist aus dem Voranstehenden *ἐναντίωσις* zu ergänzen.

27 *στέρησις γὰρ ἀδυναμία διωρισμένη*! Die Beraubung, die in dem Begriffe des Unvergänglichen liegt, ist keine gewöhnliche *ἀντίφασις*, in welchem Falle von keinem *ἐναντίον* die Rede sein könnte, sondern ein bestimmtes Unvermögen. Vgl. dazu 1055, b, 8, wo die *στέρησις* definiert ist als näher bestimmtes oder mit dem empfänglichen Substrat zusammengenommenes Unvermögen (*ἀδυναμία διορισθεῖσα ἢ συνειλημμένη τῷ δεκτικῷ*).

28 *τῷ γένει*: „der Gattung nach". Es wird *γένος* (wie genus und Gattung) oft (vgl. z. B. 992, a, 20. 1011, b, 20) im Sinne von Art gebraucht, wenn nicht ausdrücklich Gattung und Art einander gegenübergestellt sind; und so könnte man auch an unserer Stelle auf den ersten Blick meinen, *γένει* sei im Sinne von *εἴδει* gebraucht, resp. hier, neben *εἴδει*, verschrieben. Es handelt sich indes an unserer Stelle nicht um eine Subsumtion, sondern um die Betonung einer Gegensätzlichkeit. Da das Entgegengesetzte (im gewöhnlichen Sinne des Wortes) ein anderes ist der Art nach, das Vergängliche aber und das Unvergängliche zum Entgegengesetzten gehören, so muss — da es sich hier um keinen Übergang in einander zulassende Qualitäten handelt (vgl. 1055, a, 6 f.) — das Vergängliche ein anderes der Gattung nach sein als das Unvergängliche. Vgl. den Begriff von *ἐναντίον* betreffend den Schluss des zu 1018, a, 21 ff. Gesagten und 1054, b, 31 ff. Es muss also wirklich hier wie 1059, a, 10 *γένει* heissen, nicht *εἴδει*.

31 *τῷ εἴδει*: „der Art [geschweige denn der Gattung] nach".

32 *τὸ γὰρ κτλ.*: „Denn eines und dasselbe kann weiss und schwarz sein, und zwar zu gleicher Zeit".

34 Nach *ἕκαστον* ist in Gedanken zu ergänzen: *τὸ αὐτὸ ἐνδέχεται εἶναι*.

1059, a, 1 *ἀδύνατον*, scil. *κατὰ συμβεβηκὸς ὑπάρχειν*.

6 ff. Das Vergängliche oder Unvergängliche ist die Substanz oder ein Teil der (zusammengesetzten) Substanz (z. B. des Menschen). Wir haben hier den gleichen Fall der *στέρησις* wie bei „gerade oder ungerade (Zahl)". Das Substrat ist auch hier ein bestimmtes, weshalb es auch hier kein Mittleres gibt und keinen

Übergang von dem einen Entgegengesetzten zum andern. Vgl. das zu 1055, b, 25 Gesagte. Es ist eben von vornherein in unserm Kapitel *φθαρτόν* und *ἄφθαρτον* im engern Sinne des Wortes, im Sinne von *ἁπλῶς φθαρτόν, ἁπλῶς ἄφθαρτον* gebraucht (vgl. 1069, b, 10 f.), in welchem Sinne freilich (vgl. oben, Z. 1 f.) „*οὐδὲν φθαρτὸν κατὰ συμβεβηκός*" — *ἀλλὰ μόνον ἀλλοιωτόν τι κατὰ συμβεβηκός*.

10 *γένει*: vgl. das zu 1058, b, 28 Gesagte. Die Anmerkung Benders ist zu streichen.

12 „es müsste ja der eine Mensch vergänglich sein, der andere unvergänglich". Es ist vom *σύνολον* die Rede, vom Menschen mit Haut und Haaren.

26 Nach *ἔτι πότερον* ist wohl in Gedanken aus Z. 20 f. *μίαν ὑπολαβεῖν εἶναι δεῖ* zu ergänzen, indem 21 *εἰ μὲν* — 26 *θεῖναι* als parenthetisch gesagt zu denken.

30 *ἀπόδειξίς ἐστιν* hat Bonitz mit Recht gestrichen; es ist aus der folgenden Zeile herübergekommen.

32 *σοφία* hat Christ mit Recht eingeklammert.

34 ff. Bei dem Z. 34—38 Gesagten ist nicht zu übersehen, dass *K* 1 und 2 lediglich eine Aporienentwicklung enthalten. Die in der Physik angegebenen vier Ursachen reduzieren sich in der Metaphysik auf eine einzige, resp. jene gehören nicht in die Metaphysik als Theologie, als Wissenschaft von der unveränderlichen und ewigen Wesenheit Gottes. Vgl. 1060, a, 27 ff. und 1064, a, 33 ff.

35 *οὐδέ*: „Auch nicht". Das Warum (*τὸ οὗ ἕνεκεν*), das Gute, wie es als Endziel, als erstes Bewegendes auf dem praktischen Gebiete, in der Ethik zu Hause, gehört freilich nicht in das Unbewegte (Ewige). Gleichwohl wird *Λ* 7 gezeigt, dass auch das *οὗ ἕνεκα* im Unbewegten (in Gott) sei.

1059, b, 33 Mit Recht schlägt Christ *ταύτῃ γ'* vor statt *ταύτῃ δ'*.

1060, a, 21 f. *μᾶλλον κτλ.*: „Mit weit mehr Recht als diese dürfte Prinzip zu sein scheinen die Form" (*τὸ εἶδος καὶ ἡ μορφή* = das *εἶδος*, resp. die *μορφή* (das *εἶδος* im Sinne der *μορφή*): *καὶ* ist hier explikativ und erklärt sich die Zusammenstellung aus der mehrfachen Bedeutung von *εἶδος*, welches logisch = Art, species, ist, dann aber auch metonymisch die Bedeutung der „Form" als des gestaltenden Prinzips der species bekommt.

εἴδει ἢ ἀριθμῷ: „der Art oder der Zahl nach". Vgl. 999, 1060, b, 20 b, 25 ff.

Es sei hier darauf aufmerksam gemacht, dass *K* 3, von 35 ff. *Γ*, 2, Anf. und *Z*, 4. 1030, b, 3 in der Diktion abweicht, eine Abweichung, die man wie das von Spengel hervorgehobene *γε μήν* dazu benützen könnte, das Buch *K* als unecht zu erklären. Es heisst hier das Sein werde *πολλαχῶς* ausgesagt, aber *κατά τι κοινόν, καθ' ἕν τι καὶ κοινόν* (1061, b, 12) wofür dann in demselben Kapitel wiederholt der Ausdruck substituiert wird: *ἀνάγεσθαι πρὸς ταὐτό* und *πρὸς ἕν τι καὶ κοινὸν ἡ ἀναγωγὴ γίγνεται*. Was ist da zu sagen? Nun, *καθ' ἕν* hat eben 1030, b, 3 in der Gegenüberstellung mit *πρὸς ἕν* spezifische Bedeutung, in der es auf Synonymes geht, entsprechend der ersten der *Δ* 18 aufgezählten Bedeutungen von *καθό*, nach welcher es eine auf das Wesen, den Begriff eines Dinges gehende Beziehung ausdrückt. *K* 3 dagegen heisst es nicht *καθ' ἕν*, sondern *καθ' ἕν τι καὶ κοινόν*, und dieses ist = *πρὸς ἕν* (1030, b, 3) indem hier, wie schon der explikative Zusatz *καὶ κοινόν* zeigt, mit *καθ' ἕν τι* lediglich eine äussere Beziehung gemeint ist, die Beziehung auf ein Gemeinsames (*κοινόν*), das den vielen Arten des nach den Kategorien ausgesagten Seins als Ursache zu Grunde liegt. Vgl. *Δ* 18. 1022, a, 19 ff. Dieses hier (vgl. auch 1067, a, 35) vom nachschreibenden Hörer im Sinne von *πρὸς ἕν* gebrauchte *καθ' ἕν* kennt auch der Meister selbst, wie er 1003, b, 14 f. ausdrücklich sagt.

ὁ ἄδικος: „der Ungerechte", d. h. eben der im Gegensatz 1061, a, 25 zu dem *δίκαιος* von Z. 24 durch ein gewisses Verhalten den Gesetzen gegenüber Ungerechte.

„und die andern sinnlichen Gegensätze". 32

ἁπλῶς ist hier und ebenso Z. 31 = schlechthin, absolut 1062, a, 2 (eigentlich: ohne nähere Bestimmung, simpliciter).

πρὸς τόνδε: „diesem gegenüber", d. h. einem Bestreiter 3 des Satzes gegenüber.

μὴ ist an seinem Platz. Dem die sich widersprechenden 7 Aussagen Behauptenden gegenüber muss derjenige, der zeigen will, dass das ein Irrtum sei, etwas hernehmen, was mit dem Satze, dass ein und dasselbe zu ein und derselben Zeit unmöglich (*μὴ ἐνδέχεσθαι*) sein und nicht sein könne, identisch ist u. s. w. Was man da hernehmen müsse, zeigt Aristoteles im Folgenden an Beispielen.

17 *τοὔνομα* (das Wort, das Nomen) geht nicht auf das Wort „sein", wie Bender meint, sondern auf das mit *τοῦτο* (Z. 16) Gemeinte.

19 „Wenn also das „dieses [z. B. Mensch] sein" etwas bedeutet, so ist es nicht möglich, dass der kontradiktorische Gegensatz in Bezug auf eben dieses wahr sei".

30 f. *ἀπόδειξις κτλ.*: „Schlechthin gibt es nun hier keinen Beweis, demjenigen gegenüber aber, der solche Aufstellungen macht, gibt es einen Beweis".

1062, b, 7 *ἔτι δ' εἰ κτλ.*: „Ferner wäre, wenn u. s. w."

26 u. *ἐπεὶ οὖν κτλ.* Am einfachsten lässt sich diese Stelle dadurch heilen, dass man (mit *γρ. E*) Z. 28 *ἐκ μὴ ὄντος μὴ λευκοῦ* liest. Das Ganze lautet dann deutsch so: „Da nun nicht Weisses wird, wenn Weisses im höchsten Grade gegeben und nirgends Nicht-Weisses, jetzt aber [unter der genannten Voraussetzung] Nicht-Weisses geworden, so dürfte aus nicht nicht-weiss Seiendem das nicht-weiss Werdende werden; es würde also aus Nichtseiendem nach ihrer Annahme u. s. w."

1063, a, 7 ff. Denn es ist ganz dasselbe, dies für angemessen zu erachten [dass man nämlich den Vorstellungen und Einfällen von Leuten, welche unter sich selbst im Streite liegen, Gehör schenke] oder anzunehmen, das, was diejenigen, die den Finger vor das Auge halten und ein Ding doppelt erscheinen lassen, sehen, seien einerseits [*τ'*: daraus ist wohl *δ'* erst entstanden] zwei Dinge, weil zwei erscheinen, anderseits aber doch wieder nur e i n e s".

17 ff. *ἔτι δ' εἰ κτλ.*: Wir haben hier eine Periode vor uns, deren Apodosis mit *δεῖ ἄρα* (Z. 18) beginnt. Es ist demnach Z. 17 nach *ἔστι* das Komma zu tilgen, Z. 18 vor *δεῖ* ein Komma zu setzen statt des Kolon, Z. 19 das von *E* gebotene *ἔτι* wohl in den Text aufzunehmen und *καὶ οὐκ εἶναι ἐν αὐτῷ* nicht zu streichen. Bender hat die Stelle richtig aufgefasst. Sie lautet deutsch: „Ferner, wenn es eine Bewegung gibt und ein Bewegtes, alles aber aus etwas heraus sich bewegt und zu etwas hin, so muss natürlich [*ἄρα*: vgl. 1007, a, 34] das Bewegte erstlich noch in jenem sein, aus welchem heraus es sich bewegt, zweitens nicht in ihm sein, sondern zu dem bestimmten Ziel sich hinbewegen, um drittens in diesem zu sein". Zur Sache vgl. 1010, a, 18 ff

Es ist mit A^b zu lesen *κατ' αὐτοῦ* (statt *κατ' αὐτούς*). Von dem Bewegten (*τὸ κινούμενον*, Z. 19) ist die Rede. Von diesem

kann das sich Widersprechende nicht zugleich wahr sein. Es sind eben die angegebenen drei Momente zu unterscheiden. In einem und demselben Zeitpunkt kann es nicht „noch in jenem sein" und „nicht in ihm sein" u. s. w.

διὰ τί – μένει;: „warum sollte es nicht in Beziehung auf 23 f.
die Qualität beharren?"

διὸ („weshalb") hat Christ mit Recht aufgenommen. Eine 26 f.
Interpretation Alexanders zu dem hier folgenden Gedanken war nicht nötig. — Zu *ἡ δ' οὐσία κατὰ τὸ ποιόν κτλ.* vgl. das zu 1068, a, 10 f. Gesagte.

καὶ ὄντος κτλ.: „und als ob die vorgesetzte Speise wirklich 32
diese (= die vom Arzt verordnete) wäre". Warum soll hier *προσαχθέντος* spurium sein?

Mit Recht lässt Christ hier einen neuen Absatz beginnen. 1063, b, 8

μὴ τιθέντων τι: „wenn sie nicht etwas als wahr annehmen 9
(gelten lassen)". Vgl. 1062, a, 11 ff.

θάτερον κτλ.: „denn die erstere der verbundenen Aussagen 23 f.
über dasselbe (über das *ὑποκείμενον*) wird wahr sein, die letztere aber ist die Verneinung des Weissen".

τὸ χωριστὸν ὂν καὶ τὸ ἀκίνητον (Zwischenstellung statt: 1064, a, 33
τὸ χωριστὸν καὶ ἀκίνητον ὄν): „das für sich bestehende und unveränderliche Seiende".

τὸ ἁπλῶς ὄν ist hier: das Seiende im allgemeinen, über- 1064, b, 15
haupt (vgl. 1067, b, 23 f.). Eigentlich ist *τὸ ἁπλῶς ὄν* = das Seiende ohne Zusatz, ohne nähere Bestimmung, womit sonst meist, z. B. 1067, b, 27 ff. 1068, a, 35 ff., das substanzielle Sein gemeint ist.

Es kann ganz gut heissen: *ὁ κατὰ συμβεβηκὸς εἶναι* 16
λεγόμενος. Bei den Verbis *ὀνομάζειν*, *καλεῖν* und dergl. tritt öfters zum Prädikat ein für uns überflüssiges *εἶναι*. Vgl. Pl. Phaedo 102 c: *τὴν ἐπωνυμίαν ἔχει σμικρὸς εἶναι*.

Es wird wohl ursprünglich geheissen haben: *οὐδ' εἰ τὸ* 23
μουσικὸν καὶ γρ., was Bender voraussetzt. Es klappt das auch mit *E*, 2. 1026, b, 16 f.

ὥσθ' ἅμα κτλ.: „so dass er also zugleich (gleichzeitig) ein 26
Tonkünstler und ein Grammatiker geworden".

δὲ war nicht in Klammern zu setzen; es steht anakolu- 27
thisch, was — dem proleptischen *τὸν ὄντα μουσικὸν* gegenüber —

schon von *τοῦτο* gesagt werden muss. Das Anakoluthon ist veranlasst durch das zweite Glied des Satzes mit *ὅτι* (*ὃ δὲ κτλ.*: „das aber, was ist, ohne immer zu sein, geworden ist") und den daran wieder sich anschliessenden Folgesatz.

35 f. *οὔτ' ἀιεὶ καὶ ἐξ ἀν.*: „noch immer und mit Notwendigkeit".

1065, a, 15 *ταὐτὰ* oder *ταῦτα*; ob das eine oder das andere, ist hier ganz gleichgültig.

22 Hier muss nach *μὴ* folgendes ausgefallen sein: „*ὂν ὡς ψεῦδος* [vgl. 1027, b, 18] *οὐ γίγνεται ἐξ ἀνάγκης ὥσπερ οὐδὲ τὸ*", so dass der ganze Satz dann so lautet: „Das als Wahres Seiende aber und das als Falsches Nichtseiende wird nicht mit Notwendigkeit, ebensowenig als das Zufällige". Nach *συμβεβηκός* ist ein Punkt zu setzen. Es wurde hier offenbar seinerzeit vom Abschreiber eine Zeile übersprungen.

24 f. *τὸ δ' οὐκ κτλ.*: „das letztere, das Zufällige nämlich, ist nicht notwendig, sondern etwas Unbestimmtes".

1065, b, 6 *τὸ μὲν τόδε τι ὄν*: „teils ein Substanzielles". Mit Recht hat Christ *τόδε τι* aus der Physik hier eingesetzt.

8 f. *κοινὸν κτλ.*: „ein Gemeinsames aber über den Kategorien, das nicht in einer der Kategorien wäre, gibt es nicht".

10 f. „Es kommt aber jegliches allem in doppelter Weise zu, wie z. B. die Diesheit (die Substanzialität); sie ist nämlich teils die Form des betreffenden Dinges (*αὐτοῦ*), teils die Beraubung. Und hinsichtlich der Qualität ist das Ding entweder weiss oder schwarz".

14 *κινήσεως καὶ μεταβολῆς*: „der Bewegung, resp. Veränderung". *κίνησις* im weiteren Sinne = *μεταβολή*; über den engeren Wortsinn von *κίνησις* vgl. den Anfang von *K* 12.

15 *καθ' ἕκαστον γένος*, scil. *τῆς κατηγορίας*: „in jeder Gattung der Aussage (des Seins)", d. h. in jeder Kategorie.

21 Es muss *αὕτη* heissen; „diese" Entelechie ist die des Möglichen als solchen. Es ist damit schon die Unterscheidung des folgenden Satzes antizipiert; „*πρότερον*" war die Entelechie des Erzes als solchen, „*ὕστερον*", wenn die *κίνησις* zu Ende, wird die Entelechie des ehernen Ringes sein. Vgl. 1066, a, 3 f.

23 Mit Recht hat Christ die Lesart (des Kodex *E* und der Physik (201, a, 12) *οὐχ ᾗ αὐτὸ ἀλλ' ᾗ κινητόν* aufgenommen. Die ganze Stelle lautet so: „Bewegung ist also die Aktualität des potenziell Seienden, wenn dieses in Wirklichkeit seiend aktuell

ist, nicht insofern es selbst ist, sondern insofern es veränderlich ist. Der Zusatz „insofern" ist so zu verstehen".

25 f. *οὐ γὰρ κτλ.*: „denn der Begriff des Erzes ist nicht identisch mit dem Begriff des etwas in Möglichkeit" (das „Erzsein" ist nicht dasselbe wie „etwas in Möglichkeit sein"). Zu *τινί* könnte *κινητῷ* hinzutreten; das „etwas in Möglichkeit" ist ein durch Bewegung (Veränderung) hervorzubringendes.

28 f. Vgl. das zu 1051, a, 8 Gesagte. Es handelt sich um verschiedene Potenzen ein und desselben Subjekts.

32 f. Damit die Farben wirklich sichtbar werden, muss nach Aristoteles durch das Licht das Medium des Gesichtssinnes, die Luft, erst durchsichtig gemacht werden.

35 *αὕτη*! Vgl. das zu Z. 21 Gesagte.

1066, a, 2 *ᾗ οἰκοδομητόν* kann ganz gut da stehen. Steine, Holz u. s. w. sind gemeint; diese Dinge haben eine *ἐνέργεια* zunächst als Steine, Holz u. s. w., sodann haben sie eine solche als Baumaterial (*οἰκοδομητόν*).

3 Mit Recht tritt Christ gegen Bonitz für *τοῦτο* ein.

16 f. *οὔτε γὰρ κτλ.*: denn keines von ihnen (von diesen Prinzipien) ist ein Dieses oder ein Solches, wie sie auch nicht unter die übrigen Kategorien fallen". *τῶν λοιπῶν κατηγοριῶν* ist gen. possessivus.

19 *ἁπλῶς* („einfach, ohne Zusatz") ist wohl in den Text aufzunehmen.

25 f. Der Text ist hier ganz in Ordnung. „Es bleibt also die von uns gegebene Bestimmung übrig, dass sie (die Bewegung) die erörterte Aktualität und Nicht-Aktualität sei, die schwer zu verstehen, aber doch möglich ist". Als Aktualität des Möglichen als solchen, als blosser Übergang des Möglichen in die Wirklichkeit ist diese Aktualität zugleich Nicht-Aktualität.

28 f. „denn sie ist die Aktualität des Beweglichen durch das Bewegende und die Aktualität des Bewegenden ist keine andere. Es muss nämlich eine Aktualität beider sein".

31 *ἀλλ' ἔστιν κτλ.*: „seine Aktualität hat aber zum Gegenstand das Bewegliche".

35 ff. Wir haben hier eine Aufzählung der verschiedenen Bedeutungen des Wortes *ἄπειρον* im gewöhnlichen Sprachgebrauch. Im Sinne der ersten dieser Bedeutungen könnte der göttliche Nus

oder auch der mathematische Punkt ein *ἄπειρον*, also grenzenlos, unbegrenzt genannt werden; was unter die Kategorie der Quantität nicht fällt, das ist unbegrenzt nur in dem Sinne, dass von Grenze bei ihm überhaupt nicht die Rede sein kann. Vgl. das S. 89 diesbezüglich Gesagte. Die dritte Bedeutung haben wir, wenn wir (Problem. p. 883 n. 25 und p. 955 n. 4) einen Weg als „unendlich lang" bezeichnen, die vierte, wenn wir (Meteorol. 351, a, 12) von der „unendlichen Meerestiefe" reden. Alle diese Bedeutungen kommen übrigens, wenn im wissenschaftlichen Sinne vom *ἄπειρον* die Rede, nicht in Betracht. Hyperbolisch oder mit Rücksicht auf ein subjektives Unvermögen von einem unendlich langen Weg oder von der unendlichen Meerestiefe zu reden oder gar etwas, was unter die Kategorie der Quantität nicht fällt, als *ἄπειρον* zu bezeichnen wird dem gewöhnlichen Sprachgebrauch überlassen. Beim *ἄπειρον* im eigentlichen Sinne, das durch solche Zusammenstellung nur klargelegt werden sollte, muss (vgl. phys. 204, a, 18 f.) Zahl oder Grösse statthaben, es muss „ein nicht zum Abschluss zu bringendes Durchgehen gestatten", wie unsere Stelle diese ihre zweite Bedeutung von *ἄπειρον* fixiert. Dieses *ἄπειρον* ist, was schon in seinem Begriff liegt, nie und nimmer ein fix und fertig gegebenes Seiendes, seine Wirklichkeit besteht nicht in einem abgeschlossenen Sein, sondern in einem fortwährenden Übergehen aus der Potenzialität in die Aktualität, im ewigen Werden. Vgl. das zu 1048, b, 14 ff. Gesagte.

1066, b, 1 *ἔτι - ἄμφω*: „ferner ist das Unendliche der (fortlaufenden) Hinzusetzung nach [· ich kann im Zählen eine Menge betreffend (phys. 207, b, 3) ins unendliche fortgehen und die Zeit wächst ins unendliche an —] oder der (fortlaufenden Teilung und) Subtraktion (der jedesmal durch Zweiteilung entstandenen Hälfte einer Grösse) nach oder in beiden Beziehungen [wenn ich eine Grösse ins unendliche teile und dabei die so entstehenden Teile zähle: vgl. phys. 207, b, 10 ff.*)]". Die Da-

*) Die citierte, soviel ich sehe, bis dato noch von niemand verstandene Stelle, an welcher wie schon im Vorhergehenden von *ἐπὶ δὲ* κτλ. (Z. 3) an nur von Grössen, resp. deren Teilen die Rede, ist so zu verstehen: „nach dem Mehr [der immer kleineren Teile einer Grösse] hin aber kann ich immer weiter denken. Sind ja der Zweiteilungen der Grösse unendlich viele. So ist denn das Unendliche [hier] der Möglichkeit nach, der Wirklichkeit nach aber nicht. Immer

tive sind in unserer Stelle dativi limitationis und *ἄμφω* ist auf *προσθέσει* und *ἀφαιρέσει* bezüglicher acc. graecus.

αἰσθητὸν δ' ist nicht zu tilgen; die Stelle ist so zu fassen: 2
„Ein für sich bestehendes (*χωριστὸν*) und (speziell [vgl. Z. 22 *αὕτη κτλ.*: „Die bisherige Untersuchung war allgemein u. s. w."]) ein sinnliches an sich Seiendes kann es (das Unendliche) offenbar nicht sein".

οὐσία δ' αὐτὸ τὸ ἄπειρον! Vgl. Phys. 204, a, 10 *ἀλλ' οὐσία* 3
αὐτό ἐστι τὸ ἄπειρον.

ἔτι πῶς κτλ.: „Ferner, wie kann das Unendliche an und 7 f.
für sich sein, wenn nicht auch die Zahl und die Grösse es sind, von denen das Unendliche eine Bestimmtheit ist?"

εἰς ἄπειρα διαιρετόν (*E* phys.) das Wahrscheinliche. Vgl. 15
Z. 12 und 16 f.

„Es kann aber unmöglich ein und dasselbe ein vielfaches 16 f.
Unendliches sein; wäre ja (*γὰρ*, nicht *δὲ*!) wie Luft ein Teil der Luft ist, so dass Unendliche ein Teil des Unendlichen". Das Unendliche ein Teil: hier liegt der Unsinn.

ἀλλ' — *ἄπειρον*: „Doch es ist vielmehr das der Wirklich- 18
keit nach seiende Unendliche unmöglich".

ποσὸν, ein Quantitatives (und somit Teilbares). 19

Die Worte *οὔτ' αἰσθητὸν οὔτε νοητόν* sind am Platz. Der 24
„intelligible" Körper ist der mathematische, wie Bender mit Recht bemerkt.

σύνθετον σῶμα ist Prädikat. 28

Das Wahrscheinliche ist *ὁποσῳοῦν* (phys.). 30

πάντῃ ἔσται ἄπειρον: ein solcher Körper „müsste überall 34
(an allen Seiten) unendlich sein" — so dass weitere solche Körper neben ihm nicht denkbar wären.

jedoch geht [die Zahl dessen], was ich [bei der fortgesetzten Teilung gerade] ergreife über jede begrenzte Menge hinaus. Freilich ist dabei diese Zahl nicht zu trennen von der Zahl der (fortgesetzten) Zweiteilung [d. h. ich muss mir bewusst bleiben, dass ich bei meinem fortlaufenden Zählen es mit immer kleiner werdenden Teilen zuthun habe, nicht mit irgend welchen andern]". — Andere dergleichen Stellen der Aristotelischen Physik habe ich in einem Referat über die Schrift des Dr. R. Stölzle: „Die Lehre vom Unendlichen bei Aristoteles" im 3. Jahrg. (1883) der „Philologischen Rundschau", Nr. 40, p. 1249 ff., interpretiert.

36 *ταῦτα*: „diese" (die Elemente). — Das von Christ zwischen Klammern gesetzte *τὸ* kann ganz gut stehen bleiben. Man kann hier sagen: „den so vorgestellten Körper gibt es nicht". Allerdings kann man auch sagen: „einen so vorgestellten Körper gibt es nicht".

1067, a, 1 *τοῦτο*: „dies" (resp. dieser Körper). — Das Anakoluthon *οὐδὲ πῦρ οὐδ' ἄλλο τι* ist nach der langen Zwischenbemerkung ganz an seinem Platz.

3 ff. *οἷον τῆς γῆς* deutet Christ, Bonitz gegenüber, ganz richtig. „Der Ort ist derselbe für das Ganze und den Teil, wie z. B. für einen Teil der Erde". Im Folgenden ist für die Prädikate *ὁμοειδές* und *ἀκίνητον* wahrscheinlich, für *βῶλος* zweifellos das Subjekt *μόριον*.

13 f. Wie nach *τόπον*, so hat auch nach *μενεῖ* und *κινήσεται* Bonitz mit Recht ein Fragezeichen gesetzt. — *καθέξει* ist doppelsinnig, sofern es einerseits einen Zustand bedeutet, anderseits ingressiv ist. — *„ἡ μονὴ καὶ ἡ κίνησις;"* — das scheint die richtige Lesart zu sein. — „ihr Stillestehn", d. h. der Grund und Ort desselben (in der Physik: *„τίς οὖν ἡ ποῦ;"*).

17 „begrenzt oder unbegrenzt der Art nach", d. h. entweder alle unbegrenzt und so einer Art oder zum Teil begrenzt, zum Teil unbegrenzt.

22 *ἀδύνατον* — weil ja die Elemente als Gegensätze immer begrenzt sein müssen.

31 Es ist offenbar *που* zu lesen statt *ποῦ*, wie auch oben, Z. 8 *σῶμά που* st. *σ. ποῦ*.

32 f. *τούτων κτλ.*: „von diesen Bestimmungen aber ist jede in gewissem Sinne eine Grenze (*πέρας τι*)" — sofern sie einander lokal ausschliessen.

36 *ἐφ' οὗ κτλ.*: „an welcher die Bewegung, resp. die qualitative oder quantitative Veränderung vor sich geht".

1067, b, 1 ff. „Es verändert sich aber das sich Verändernde einerseits in accidenteller Weise, wie „das Gebildete (die Bildung) geht", anderseits spricht man infolge davon, dass sich an diesem oder jenem Dinge etwas verändert, schlechthin von Veränderung desselben, z. B. von Veränderung dessen, was sich verändert in Bezug auf die Teile". Zu *τούτου* vgl. 1049, a, 9, wo mit *ἐν τούτῳ* der Baumeister gemeint ist.

9 Mit Recht hat Christ *χρόνος* geschrieben.

20 f. *„ὅτι οὐκ ἀντίθεσις* cum phys. ante *οὔτε γὰρ* ponenda erant", meint Christ. Benders Übersetzung setzt dieselbe Umstellung voraus; mir aber will es scheinen, es lasse sich beides gleich gut sagen: 1) „Es findet keine Veränderung statt; es ist nämlich weder der konträre noch der kontradiktorische Gegensatz gegeben, weil keine Entgegensetzung", oder 2) „Es findet keine Veränderung statt, weil keine Entgegensetzung stattfindet; denn man hat dabei weder Entgegengesetztes noch Widersprechendes".

21 ff. *ἡ μὲν κτλ.*: „Die auf dem Wege des Widerspruchs sich ergebende Veränderung aus einem Nicht-Substrat in ein Substrat ist das Werden, solche Veränderung im allgemeinen das Werden im allgemeinen, die auf etwas Besonderes gehende das besondere Werden".

26 ff. *τὸ κατὰ κτλ.*: „.... das Potenzielle, welches dem schlechthin (ohne nähere Bestimmung, d. h. substanziell: vgl. das zu 1064, b, 15 Gesagte) Seienden (kontradiktorisch) gegenübersteht. Das Nicht-Weisse nämlich oder Nicht-Gute kann sich immerhin bewegen in accidenteller Weise; das Nicht-Weisse kann nämlich ein Mensch sein; was aber schlechthin (ohne Zusatz) nicht ein dieses ist, in keiner Weise, denn es ist unmöglich, dass das Nichtseiende sich bewege; ist aber dieses unmöglich, so kann auch das Werden keine Bewegung sein; denn das, was wird, ist das Nichtseiende. Denn wenn etwas auch noch so sehr in accidenteller Weise wird, so kann man doch mit Recht sagen, dass das Nichtseiende zu Grunde liegt bei dem schlechthin (substanziell) Werdenden. Ebenso (wie mit der Bewegung) verhält es sich auch mit dem Stillstehen". — Zu *τόδε* (Z. 29) vgl. das zu 1032, a, 15 Gesagte. — Z. 30 haben wir hier ein Anakoluthon vor uns. *ἀδύνατον γὰρ τὸ μὴ ὂν κινεῖσθαι* gehört noch zur Zwischenbemerkung und dann erst folgt die an diesen letzten Satz der Zwischenbemerkung anakoluthisch sich anschliessende Apodosis, die bei regelmässiger Satzkonstruktion hätte lauten müssen: *ἀδύνατον τὴν γένεσιν κίνησιν εἶναι*.

1068, a, 10 f. Der artmachende Unterschied, die spezifische Eigentümlichkeit des Wesens ist etwas Qualitatives (vgl. 1020, b, 15. 1068, b, 19) und hat dadurch das Ding in seinem substanziellen Wesen (*ἐν τῇ οὐσίᾳ*) einen Gegensatz (vgl. 1018, b, 3); nicht als ob die Substanz selbst gegensätzlich wäre. „Der Substanz ist nichts entgegengesetzt, wie der Augenschein zeigt und eine vernünftige Betrach-

tung bezeugt" (1087, b, 2 f.). Der Augenschein zeigt das, sofern es keinen Übergang, keine *κίνησις* von einer Substanz in eine andere gibt, nie z. B. aus einem Pferde ein Mensch wird (vgl. 1011, b, 31 ff.), und eine vernünftige Betrachtung bezeugt es, sofern sie zeigt, dass jeder (konträre) Gegensatz ein für sich seiendes Substrat voraussetzt, an welchem das Entgegengesetzte als etwas nicht für sich Seiendes erscheint (vgl. 1087, a, 36 ff.). Gibt es nun keine *κίνησις* der Substanz, so gibt es auch keine *κίνησις* des artmachenden Unterschieds, des *ποιόν* in der Substanz, sondern nur ein Werden und Vergehen mit der Substanz, während das *ποιὸν παθητικόν*, das leidensfähige Qualitative, d. h. eben die unwesentlichen Eigenschaften eines Dinges der *κίνησις* (der Veränderung) unterliegen, die schwarzen Haare z. B. weiss werden. Vgl. 1068, b, 18 ff. und 1063, a, 27 f.

ἔστι γὰρ κτλ.: „es kann nämlich, wenn das eine Glied sich nicht verändert (*μηδὲν μεταβάλλοντος*), das andere nur der Wahrheit gemäss ausgesagt werden, falls es sich nicht verändert; daher denn ihre Bewegung eine accidentelle ist". Es müssen, wenn beim Relativen eine Bewegung statthaben soll, beide Glieder gleichmässig sich verändern. Wenn ich von zwei parallelen Linien die kürzere und die längere gleichmässig verlängere, so berührt das ihr gegenseitiges Verhältnis nicht und ist eine Bewegung von „kürzer zu länger" nur in Bezug auf die bisherige Länge jeder Linie für sich. — Der gleiche Gedanke ergäbe sich, wenn man die von Christ aufgenommene Lesart von A^b so übersetzen wollte: „es kann nämlich, wenn das eine Glied sich verändert, das andere nicht der Wahrheit gemäss ausgesagt werden, falls es sich nicht verändert"; aber wenn Aristoteles dies hätte sagen wollen, müsste es *οὐ γὰρ ἔστι* (*οὐδὲν γὰρ ἔστι*) heissen (statt *ἔστι . . . μηδὲν ἀλ.*).

23 ff. *πᾶσα γὰρ κτλ.*: „Denn jede Bewegung ist eine Veränderung aus etwas in etwas und ebenso das Werden und Vergehen; nur sind die einen (*αἱ μὲν*: auf *πᾶσα κίνησις* bezüglich) Bewegungen in so oder so Entgegengesetztes, die andern (*γένεσις καὶ φθορά* nämlich) keine Bewegungen (im engeren Sinne des Wortes)".

27 ff. *δῆλον κτλ.*: „Es ist ja klar, dass, wenn (*ἂν* = *ὅταν* phys.) er krank gewesen, er sich verändert haben wird zu irgend einem andern Zustand (es kann nämlich Stillstand eintreten [auf dem

Wege zur vollen Gesundheit, und sind so verschiedene Zustände des Befindens möglich])".

„weil das, welchem das Betreffende zukommt, sich verän- 32 f.
dert, jetzt in Hinsicht des Wissens, jetzt in Hinsicht der Gesundheit".

ὥστε κτλ.: „Es war also das schlechthin Werdende noch 1068, b, 1 ff.
nicht, sondern ein etwas Werdendes oder bereits Gewordenes. Auch dies wurde einst, so dass es damals, wo es wurde, noch nicht war". Zu *ἁπλῶς* (und *ἁπλῆ*, *ἁπλῶς* im Voranstehenden) vgl. das zu 1064, b, 15 Gesagte.

ἔτι κτλ.: „Ferner wäre an ein und demselben [an der in 6 ff.
den Gegensatz übergehenden Bewegung] die Bewegung auch die entgegengesetzte Bewegung und das Stillstehen [Bewegung = Stillstehen!], und Werden [das ja nur aus dem Nichtsein statthat] wäre auch Vergehen. Also vergeht das Werdende während seines Werdeprozesses (*γίγνηται γιγνόμενον*: codd. der Physik), nicht sofort nämlich nach dem Werden (*γενόμενον*!) oder später [wie sonst etwas vergeht und dann nicht mehr ist]; soll ja [beim Werden schliesslich] das [in seinen Vorstufen (vgl. Z. 2 f.) immer wieder] Vergehende sein".

ἔτι κτλ.: „Ferner muss eine Materie dem Werdenden und 10 ff.
sich Verändernden zu Grunde liegen. Was wird nun das für eine Materie sein? was ist, ähnlich dem veränderlichen Körper oder der veränderlichen Seele, das Bewegung oder Werden Werdende?"

μάθησις τῆς μαθήσεως! der ganze Satz lautet deutsch so: 14 f.
„Wird es ja doch kein Lernen des Lernens geben, also auch kein Werden des Werdens". Es ist das die Rückkehr zur Thesis (1068, a, 15). Dass „das Werden des Lernens kein Lernen sei", kann Aristoteles unmöglich sagen, da es nach ihm dergleichen nach seiner eben citierten Thesis nicht gibt. Die *μάθησις* gehört in die Kategorie des *πάσχειν* (sofern sich die Seele dabei rezeptiv verhält) und ist (vgl. 1048, b, 29) eine *κίνησις*. Eine *γένεσις* (im weiteren Sinne dieses Wortes = *κίνησις*) der *μάθησις* ist nur in der Weise denkbar, dass ein *ζῷον* zum *μανθάνειν* schreitet, als *γένεσις* per accidens also (vgl. 1068, a, 21 ff.); von einer *γένεσις* der *μάθησις* an und für sich aber, von einer *γένεσις* der *γένεσις* an und für sich, als solcher — wovon an unserer Stelle die Rede — zu sprechen (in anerkennendem, dergleichen als etwas Positives voraussetzendem

Sinne) ist ein Unsinn in den Augen des Aristoteles, nach welchem all dergleichen ewig ist, wie die Formen der Dinge und deren Eigenschaften (vgl. 1067, b, 9 ff. 1044, b, 21 ff.), so auch alle Künste und Wissenschaften (vgl. 1047, a, 2), alle Arten des Thuns und Leidens, kurz alle *μεταβολαί*. Dieselben Absurditäten wie aus der Voraussetzung einer *γένεσις γενέσεως* (vgl. 1068, a, 33 ff.) ergeben sich auch bei der Annahme einer *γένεσις μαθήσεως*. Wie könnte man auch das Lernen lernen, wenn nicht — lernend?!

19 *ἡ διαφορὰ* = der artmachende Unterschied. Vgl. 1020, b, 14 f.

22 f. *μὴ δυνάμενον* — infolge irgend welcher Umstände.

30 ff. *ἑξῆς δὲ κτλ.*: „Der Reihe nach folgend ist dasjenige, zwischen welchem, als nach dem Anfang Seiendem, durch Lage (Anordnung), Art oder sonstwie Bestimmtem, nichts ist von dem zu derselben Gattung wie das, um dessen Reihenfolge es sich [gerade] handelt, Gehörigen, wie z. B. Linien sich an eine Linie reihen oder Monaden an eine Monade oder an ein Haus ein Haus". Als *θέσει* bestimmt reiht sich an den Flügelmann sein Nebenmann, an den „Montag" der „Dienstag" an; als *εἴδει* bestimmt Linie an Linie, Haus an Haus, ein Apfelbaum an einen Birnbaum, wenn nicht im ersten Falle z. B. ein Dreieck, im zweiten ein Turm, im dritten ein Zwetschkenbaum in der Mitte ist; als *ἄλλως πως* (nach der Physik: *ἄλλῳ τινί*, hier durch das *συμβεβηκός* der Farbe) bestimmt reiht sich eventuell an eine blondhaarige Dame eine rothaarige an, wenn nur kein Herr dazwischen steht, während ein zwischen den beiden stehender Mops nicht geniert.

1069, a, 22 *ὡς ἁπλῶς εἰπεῖν*: (wörtlich) „so dass man es schlechthin (ohne nähere Bestimmung) so (= ein Seiendes) nennen könnte".

23 f. *λέγομεν κτλ.*: „dem Ausdruck nach wenigstens lassen wir jedoch auch solches sein, wie wir z. B. sagen: „Es ist nicht-weiss".

30 ff. *οὐσίαι* — 33 *πολλά*. Die Schreibweise des Stagariten ist allerdings vielfach eine sehr ungezwungene; gleichwohl erscheint es bedenklich, ihm die Leistung eines Satzgefüges zuzutrauen wie das hier überlieferte. Christ hat darum *ἀΐδιος ἡ δὲ* zwischen Klammern setzen zu sollen geglaubt, wobei aber immer noch die Deutung von *ἧς* (Z. 32) nach *ἡ δ' ἀΐδιος* eine Härte involviert. Das Richtige hat hier, worauf Zeller aufmerksam macht, Freudenthal gefunden, eine Lesart Alexanders nämlich (bei Averroës) nach welcher dieses allein störende *ἡ δ' ἀΐδιος* wegfällt. Aristoteles sagt also: „Substanzen gibt es dreierlei, einmal eine sinnliche, die zum Teil eine ewige ist, zum Teil eine vergängliche, über die alle einig sind, wie die Pflanzen und die Tiere, und deren Elemente wir auffinden müssen u. s. w."

οὐ λευκὸν γὰρ ἡ φωνή: „ist ja die Stimme etwas Nicht-weisses". Man vermisst da wenigstens kein *καὶ*, obwohl ein solches allerdings möglich wäre. 1069, b, 5

οὐ γὰρ τὰ ἐναντία μεταβάλλει. Wenn wir 1044, b, 25 lesen: *οὐ πάντα ἂν τὰ ἐναντία γίγνοιτο ἐξ ἀλλήλων*, so ist damit ausgesprochen, dass gewisse *ἐναντία* aus einander werden, in einander übergehen und damit eine Veränderung erleiden. Nach unserer Stelle aber und nach 1075, a, 28 (*οὔτε τὸ ἐξ ἐναντίων ὀρθῶς*) wäre das nicht möglich. Der Widerspruch erklärt sich aus dem zu 1044, b, 25 f. Gesagten und daraus, dass Buch *Λ* älter ist als Buch *Η*. Aristoteles hatte in seiner Schrift *Περὶ τῶν ἀντικειμένων*, wie wir aus dem Kommentar des Simplicius zu den Kategorien (83, b, 7. 47: Arist. Fr. 119. 120) wissen, nur die abstrakten Begriffe und Formen, resp. die die entgegengesetzten Arten einer Gattung hervorbringenden Unterschiede (*διαφοραί*), von denen er 1057, b, 6 ff. spricht und die er dort (Z. 11) als *μᾶλλον ἐναντία*, als „mehr konträr entgegengesetzt" denn die von ihnen hervorgebrachten Gegensätze der betreffenden Gattung bezeichnet, allein als *ἐναντία* gelten lassen. Die Gegensätze in der Gattung galten ihm damals bloss als „*ἐναντίως διακείμενα*"; wenn man sie auch *ἐναντία* nennen wolle, meint er, so seien es eben „*ἐναντία τῷ μετέχειν ἐναντίων*", während die *διαφοραί* „*ἐναντία καθ' αὑτά*" seien. Später ging Aristoteles davon ab und bezeichnete ohne weiteres auch (vgl. 1055, a, 28) *τὰ ἐν ταὐτῷ γένει πλεῖστον διαφέροντα* als *ἐναντία*. Und jetzt war unser Satz für Aristoteles dem Wortlaut nach nicht mehr möglich, ohne dass, was in ihm nach Massgabe der früheren Fixierung des Terminus *ἐναντίον* gesagt war, unwahr geworden wäre. Weiss und Schwarz, diese *ἐναντία* erleiden keine Veränderung, wenn auch aus Schwarzem (Nichtweissem) Weisses werden kann und umgekehrt. Schwarz und Weiss können nur vor einander zurücktreten, nach einander (vgl. das zu 1044, b, 25 f. Gesagte) an etwas auftreten, und nur in diesem Sinne ist 1069, b, 5 von einer Veränderung „*ἐκ τοῦ ἐναντίου*", von einer Veränderung (eines 7

Gegenstandes) aus dem konträr Entgegengesetzten (in dem früheren Sinn von *ἐναντίον*, also aus Schwarz, Weiss und dergl.) die Rede. — Diese Verschiedenheit der Terminologie in seiner Metaphysik hätte Aristoteles bei längerem Leben sicher gehoben. Über eine andere Modifikation der ursprünglichen Aristotelischen Lehre vom *ἐναντίον* vgl. das zu 1018, a, 21 ff. Gesagte.

18 ff. „Es kann also nicht nur in accidenteller Weise etwas werden aus einem Nichtseienden, vielmehr wird [ganz allgemein, also auch substanziell] alles aus einem Seienden, jedoch aus einem nur der Möglichkeit nach Seienden, der Wirklichkeit nach Nichtseienden".

25 Die Einsetzung von *ἕτερα* vor *ἑτέραν* durch Bonitz ist ganz in Ordnung. Auch *ἀεὶ* war möglich (statt *ἕτερα*). — *ὅσα κτλ.*: „soweit es nicht erzeugt und geboren, wohl aber beweglich ist".

26 f. Die Worte *ἀπορήσειε — ὄν* sind an ihrem Platz. Aristoteles geht damit zur näheren Bestimmung des Nichtseienden über, aus welchem das substanzielle Werden (*γένεσις* im Sinne von *ἁπλῆ γ.*) stattfindet. Die drei Gestalten des Nichtseienden sind: das Falsche, das potenziell Seiende und das in keiner Weise Seiende. Über die ersten beiden vgl. 1067, b, 25 ff., das nicht nur der Wirklichkeit sondern auch der Möglichkeit nach Nichtseiende ist 1009, a, 32 f. angedeutet (vgl. meine Übersetzung der Stelle); auch 1030, a, 25 und 1054, b, 20 ist das in keiner Weise Seiende gemeint.

28 f. „Wenn es nun offenbar etwas in Möglichkeit (= etwas Potenzielles) ist, so doch nicht das nächste beste, sondern aus dem einen (Potenziellen) wird dies, aus dem andern jenes".

31 *ἐκεῖνο* hat den Sinn von *ἐκεῖνο μόνον*.

36 *λέγω δὲ τὰ ἔσχατα*: „ich meine aber die letzte (konkrete) Materie und die letzte (volle, vollendete: vgl. *N*, 5, Anf. und 1072, b, 31 ff) Form".

1070, a, 5 f. „Ferner ist zu sagen, dass jede Substanz aus einem Namens- und Wesensgleichen wird, die natürlichen Substanzen nämlich und das übrige (durch die Kunst Hervorgebrachte)". Warum soll denn das nicht der ursprüngliche Text sein?

8 f. Der Satz *ἄνθρωπος κτλ.* ist ganz an seinem Platz; wir haben hier ein Beispiel für den Satz, dass die Natur Prinzip der Hervorbringung in dem Hervorbringenden selbst (*ἐν αὐτῷ*) sei, d. h. in einem mit dem Hervorzubringenden dem Wesen nach Identischen, das von jenem bloss numerisch verschieden.

10 f. *ἡ μὲν ὕλη κτλ.*: „die Materie, welche ein Dieses ist der Erscheinung (dem Scheine) nach (denn was durch Berührung ist, nicht durch Zusammenwachsen [= was nur äusserlich, mechanisch aneinanderhängt, kein in sich einheitliches organisches Naturprodukt ist: vgl. 1052, a, 19 f.], das ist Materie und Substrat)". Vgl. den Anfang des 16. Kapitels von Buch *Z*, wo von den Teilen der Tiere und von den physikalischen Elementen gesagt ist, dass sie *οὐσίαι* zu sein scheinen, in der That aber nur Potenzielles sind. Die Teile der Tiere seien auch getrennt nur Materie. Diese, z. B. eine abgehauene Hand, sind nur noch *τῷ φαίνεσθαι* das, was sie waren, sofern das Band der Teile in ihnen nur noch die *ἁφή* ist. Dasselbe gilt natürlich auch von einem Leichnam; er ist nur mehr dem Scheine nach ein Mensch. Das alles ist nur Materie, aber eben substanzielle Materie, die, da sie nicht von einem Substrat ausgesagt wird, vielmehr das Subjekt ist, von welchem etwas ausgesagt wird, in einem gewissen Sinne selbst Substanz genannt wird (vgl. *Δ*, 8, Anf.) und darum auch *τόδε τι*, wie denn ausdrücklich *Θ*, 7. 1049, a, 27 das Feuer als Urmaterie so genannt wird, so aber nur, dass beide Bestimmungen „mehr der Form und dem aus Materie und Form Zusammengesetzten als der Materie" (1029, a, 27 ff.) zukommen. Von *οὐσία* und *τόδε τι* in diesem letzteren Sinne ist es zu verstehen, wenn nach *Z* 16 und unserer Stelle das Materielle nur dem Scheine nach *οὐσία* und *τόδε τι* ist. Vgl. auch das zu 1019, a, 8 f. Gesagte.

12 Es muss offenbar so heissen: *ἡ δὲ φύσις τόδε τι οὖσα καὶ ἕξις τις*: „sodann die Natur (Form), die ein Dieses, d. h. eine gewisse (*τις*: eine substanzielle eben) feste Bestimmtheit ist".

15 ff. *οὐδ' ἔστι γένεσις καὶ φθορὰ τούτων*: „auch gibt es kein Werden und Vergehen für diese Formen". — Die „andere", d. h. die von der der Formen der Naturdinge abweichende Art und Weise, wie die Formen der Kunstprodukte sind und nicht sind, ist die, dass sie in der Seele des die betreffende Wissenschaft, resp. Kunst Besitzenden bald aktuell sind, bald nicht. Diese Aktualität ist ihr Sein; tritt sie zurück, ist das Wissen und Können ein bloss habituelles, so sind sie nicht, und noch weniger sind sie, wenn die betreffende *τέχνη* (hervorbringende Wissenschaft) dem Künstler verloren geht (vgl. 1047, a, 1 ff.).

19 f. „es gebe so viele Ideen als [verschiedene Arten der (vgl.

das zu 990, b, 6 ff. und 1028, b, 23 f. Gesagte)] Naturdinge, wenn anders die Ideen etwas anderes sind als Dinge wie (*ἄλλα τούτων οἷον*) Feuer, Fleisch und Kopf; denn alle Naturdinge sind (= in allen Naturdingen ist) Materie".

21 f. *τὰ μὲν κτλ.*: „Die bewegenden (wirkenden, hervorbringenden) Ursachen nun existieren (*ὄντα*, scil. *ἐστί*) als etwas schon vorher (= schon vor dem Verursachen) Gewesenes; was in der Weise des Begriffs Ursache ist, existiert [nicht vorher schon, sondern nur] zugleich [mit der zusammengesetzten Substanz]". Vgl. Brentanos „Offenen Brief an Herrn Professor Dr. Eduard Zeller" (Leipzig 1883) S. 21 f.

34 f. *καὶ καθ' ἑκάστην — ὁμοίως*: „und also in gleicher Weise für jede einzelne Kategorie".

1070, b, 5 ff. *οὐδὲν γὰρ κτλ.*: „Es kann nämlich keines der Elemente identisch sein mit dem aus den Elementen Zusammengesetzten, wie B oder A mit BA [was selber wieder Element für anderes!]. Selbstverständlich auch keines von den intelligibeln Elementen (*οὐδὲ δὴ τῶν νοητῶν στοιχείων*!), wie z. B. das Eins und das Seiende; es liegen nämlich diese auch allem Zusammengesetzten (als Elemente) zu Grunde. Es käme also keinem der Elemente das [dem aus ihnen Zusammengesetzten zukommende] substanzielle Sein zu, noch das Sein der Beziehung". Ein intelligibles Element — im Unterschiede von sinnlich wahrnehmbaren Elementen: vgl. 999, b, 28 ff. — ist auch die Form, resp. die Seele des Menschen; auch diese könnte also nicht Substanz sein, da der konkrete Mensch es ist. —

11 ff. *ὡς μὲν κτλ.*: „als Form das Warme und in anderer Weise das Kalte, die Beraubung (des Warmen), sodann als Materie das, was ursprünglich an sich der Möglichkeit nach diese sinnlichen Körper war; Substanzen aber sind sowohl diese (sinnlichen Körper) als auch das, was aus diesen wird, wovon diese die Prinzipien sind, resp. etwas aus Warmem und Kaltem gewordenes Einheitliches, wie z. B. Fleisch oder Knochen". — *τὸ θερμόν* und *τὸ ψυχρόν* sind Z. 12 als Form zu denken, als Wärme und Kälte also; Z. 14 sind sie konkret zu fassen, als warmer und kalter Körper.

16 ff. *τούτων κτλ.*: „Von diesem also sind dies die Elemente und Prinzipien, von anderem sind es andere, „von allem (diese)" aber, so kann man nicht sagen, wohl aber: „der Analogie nach (von allem diese)".

22 f. *ἀλλὰ — κινοῦν*: „sondern auch etwas ausserhalb Seiendes, z. B. das Bewegende".

24 *καὶ — ἀρχὴ* („resp. dieser Unterschied liegt im Begriff des Prinzips") hat auch Bender nicht übersetzt; ich würde die Worte hier wie Z. 29 stehen lassen.

26 f. *ἄλλο δ' ἐν ἄλλῳ*: „doch sind sie verschieden in jedem einzelnen Fall". — *τὸ πρῶτον αἴτιον = τὸ ποιητικόν*! Vgl. 1050, b, 6, wo dieses *πρῶτον αἴτιον* als *τὸ κινοῦν πρώτως* (das ursprünglich Bewegende, Hervorbringende) figuriert. 1071, a, 18 steht dafür *πρῶται ἀρχαί* und ibid. Z. 36 *τὸ πρῶτον ἐντελεχείᾳ*.

31 *ἄνθρωπος* ist Beispiel. Vgl. das oben zu 1070, a, 8 Gesagte. Es bedarf also da nicht notwendig eines von dem echten oder unechten Alexander eingesetzten *ἀνθρώποις*, resp. *ἀνθρώπῳ*.

34 *ἔτι κτλ.*: „Und ausser diesen noch ein als das Erste von allem (*ὡς τὸ πρῶτον πάντων*) alles Bewegendes (Hervorbringendes)".

1071, a, 1 Für das, was nicht gesondert, sondern nur als Bestimmung der Substanzen existiert, sind eben auch die Substanzen Ursache, also *αἴτια ταῦτα*". Es ist *ταῦτα* Subjekt und *αἴτια* Prädikat; *ταὐτά* könnte hier nur stehen, und zwar als Prädikat, wenn „*πάντων τὰ αἴτια*" als Subjekt vorausginge. Der wirkliche Gedanke des Aristoteles involviert übrigens den von Christ gewollten; denn wenn „die Substanzen die Ursache von allem, dann sind „die Ursachen von allem die nämlichen", nämlich die der Substanzen (vgl. Z. 34 f.).

2 f. *ἔπειτα κτλ.*: „Sodann würden (ohne die Substanzen) identisch (*ταὐτὰ*, nicht *ταῦτα*!) sein [alles nämlich blosses Accidens: vgl. 1006, b, 16 f. 1007, a, 21 f.] Seele etwa und Leib oder Denken, Begehren und Leib [während in Wirklichkeit der Leib eine sinnliche, die Seele eine geistige Substanz ist, Denken und Begehren aber lediglich der Substanz anhaftende, durch sie gesetzte Accidentien sind]". Das ist an seinem Platz.

4 f. „Ferner sind noch in anderer Weise der Analogie nach Prinzipien identisch, sind z. B. Aktualität und Potenzialität".

8 f. *ἐνεργείᾳ κτλ.*: „Aktuell nämlich ist die Form, wenn das für sich gesondert Existierende (*τὸ χωριστόν*!), d. h. das aus Form und Materie Zusammengesetzte ist, die Beraubung aber ist aktuell z. B. als Finsternis oder als Krankes". *καὶ* ist explikativ; *τὸ ἐξ ἀμφοῖν* ist (vgl. 1042, a, 29 ff.) *χωριστὸν ἁπλῶς*.

1 ff. *ἄλλως κτλ.*: „In anderer Weise unterscheidet sich der Wirklichkeit und Möglichkeit nach das, was nicht ebendieselbe Materie hat, womit die Verschiedenheit der Form gegeben ist". Die beiden *ὦν* sind nicht koordiniert, vielmehr hängt das zweite vom ersten ab und sagt der durch es eingeleitete Satz etwas Faktisches aus (vgl. 1069, b, 28 ff.). Zeller will vor dem zweiten *ὦν* ein *ἢ* eingesetzt wissen; es kann aber von einer Vergleichung gar nicht die Rede sein, da mit der *ἑτερότης* der *ὕλη* die des *εἶδος* gegeben ist, es sich bloss um zwei Seiten einer Sache handelt, wie auch das folgende Beispiel zeigt. Auch müsste es bei der Zellerschen Voraussetzung *μὴ* heissen, nicht *οὐκ*.

13 ff. Die Worte *ὥσπερ κτλ.* sind an ihrem Platze. Im Vorhergehenden (Z. 6 ff.) war angedeutet, dass die Wirklichkeit und Möglichkeit verschiedener Schoppen Wein und verschiedener Menschen, resp. der Ursachen derselben eine numerisch verschiedene, zu verschiedenen Zeiten gegebene sei (vgl. Z. 5: *καὶ ταῦτα ἄλλα τε ἄλλοις*); von Z. 11 an wird dann noch auf einen andern (spezifischen) Unterschied der Dinge in Bezug auf Wirklichkeit und Möglichkeit hingewiesen. Wirklichkeit und Möglichkeit zeigen sich in ihnen, sofern sie verschiedenen Gattungen angehören, immer in anderer Gestalt (vgl. Z. 5 f.: *καὶ ἄλλως*). Hier wird nun beispielsweise auf alles hingewiesen, was mit Ursache des Menschen, resp. mit Bedingung der Hervorbringung, der Überführung desselben aus der Möglichkeit in die Wirklichkeit ist. Anders als beim Menschen verhält es sich natürlich — und das muss man hinzudenken — bei allem, was (nach Aristoteles) durch Urzeugung entsteht oder durch ungeschlechtliche Zeugung sich fortpflanzt. Die Pilze erreichen oft in einer Nacht ihre vollkommene Ausbildung, sie brauchen keinen Vater, keine Sonne, keine Ekliptik.

17 ff. Die folgenden Sätze besagen, dass das *ἄλλως*, die verschiedene Modifikation der Aktualität und Potenzialität, betreffend auch der numerische, der individuelle Unterschied des hervorbringenden Prinzips (vgl. zu *πρῶται ἀρχαὶ* das zu 1070, b, 26 f. Gesagte) in Betracht komme. Ein von einem gesunden Vater, einer gesunden Mutter erzeugtes Individuum ist anders veranlagt, gelangt leichter und rascher zur vollen Entwicklung als ein von kranken Eltern erzeugtes. — *ἔτι δὲ κτλ.*: „Ferner ist zu beachten, dass man das eine allgemein aussagen kann, das andere nicht. Von allem sind

offenbar die ersten Ursachen das der Wirklichkeit nach erste Diese [der Vater] und etwas anderes, was der Möglichkeit nach ist [das in der Mutter gegebene Ei]. Diese (ersten Prinzipien) sind nun aber nicht das Allgemeine". Es steht hier *ἐκεῖνα* statt *ταῦτα*, weil im Vordergrunde des Gedankens *τὰ καθόλου*, wie *ἔτι δὲ — τὰ δ' οὔ* zeigt.

24 ff. *ἔπειτα κτλ.*: „Sodann kommen die Arten der Substanzen in Betracht". Mit Recht hat hier Christ *ἔπειτα τὰ* geschrieben. Im nächsten Satze ist unbedenklich *δὴ* zu setzen mit der Aldina. Es handelt sich da um eine Rekapitulation des im 4. und 5. Kapitel Gesagten. Die Worte lauten deutsch so: „So hat denn, wie gesagt wurde, alles andere Ursachen und Elemente, was nicht in dieselbe Gattung gehört, die Farben, Laute, Substanzen, die Quantität, abgesehen von der Analogie; und auch bei dem zu derselben Art Gehörenden sind die Ursachen verschieden, nicht der Art nach, sondern weil bei jedem einzelnen etwas anderes (= numerisch verschieden) ist deine Materie, deine Form, dein Vater und meine Materie u. s. w." Angesichts dieser Stelle die individuelle Form, die numerische Verschiedenheit der Form bei Aristoteles zu leugnen, dazu gehört Zellersche Verranntheit. Vgl. 1074, a, 32 f.

31 ff. *δῆλον κτλ.*: „so ist klar, dass diese Frage nur möglich ist, sofern jedes dieser Dinge [Substanz, Relatives, Qualitatives u. s. w. in mehrfachem Sinn aufgefasst wird; werden sie dagegen unterschieden, so zeigen sie (die Prinzipien) sich als nicht identisch, sondern als verschieden, und nur in gewissem Sinne sind sie auch Prinzipien von allem". Mit Recht hat Christ *γε* geschrieben statt *τε*. — *λεγομένων . . . ἑκάστου* (statt *ἑκάστων*) ist constructio *κατὰ σύνεσιν*. Vgl. Dem. Mid. § 45: *τοῦ στόλου πλεόντων*.

33 *ὡδὶ κτλ.*: „In gewissem Sinn, resp. (*ἢ*) der Analogie nach sind sie identisch". Es kann, wie man sieht, *ἢ* ganz gut stehen bleiben.

35 *ὡς αἴτια πάντων*: (wörtlich) „gehören als Ursachen allem an".

36 f. Ferner (gehört als Ursache allem an) *τὸ πρῶτον ἐντελεχείᾳ*: „das der Wirklichkeit nach Erste" = das Hervorbringende. Vgl. das zu 1070, b, 27 Gesagte. — *ὡδὶ κτλ.*: „In anderem Sinn aber gibt es so viele verschiedene hervorbringende Ursachen (*πρῶτα = πρῶτα ἐντελεχείᾳ = πρῶτα αἴτια = κινοῦντα*) [und selbstverständlich (vgl. 1070, b, 30 ff.) ebensoviele Formursachen], als es Entgegengesetztes gibt, das weder als Gattung noch vielfach [= als

Art (z. B. Pferd und Mensch) oder als anderes Kollektivum (z. B. Griechen und Perser, Athener und Spartaner)] verstanden wird [sondern als individuelles Entgegengesetztes, also z. B. dieses Pferd und dieser Mensch]". — Was das „erste Reale" Benders und die Anm. 1 dazu sagen will, ist unklar.

37 f. *καὶ — ὕλαι*: „Und ferner [sind in gleicher Weise verschieden] die Materien". Der Satz schliesst sich aufs engste an *ὡδὶ δὲ ἕτερα κτλ.* an und besagt, dass, wie das *κινοῦν* und das *εἶδος*, so auch die *ὕλη* für jedes Individuum eine eigene sei. Vgl. dazu Z. 2 f.: *ἡ σὴ ὕλη . . . καὶ ἡ ἐμή*.

1071, b, „denn es ist nicht möglich, dass das Vorher und Nachher (der Bewegung) sei, wenn keine Zeit ist". Der Satz will nichts anderes sagen, als dass die *κίνησις* die Zeit als Mass und Zahl der *κίνησις* involviert. Bei der „Bewegung" des Schwarzen zum Weissen, haben wir das „Vorher" und „Nachher" in dem Schwarzen und dem Weissen, resp. in den nacheinander folgenden Übergangsmomenten dieses Prozesses; bei der Ortsbewegung im Kreise in dem Ausgangspunkte und dem mit jenem zusammenfallenden Zielpunkt, resp. in den nach einander zu durchlaufenden Wegstrecken. Das hiemit gegebene Zahlverhältnis der Bewegung ist die Zeit.

10 f. *κίνησις κτλ.*: „Eine Bewegung ist aber nicht ununterbrochen ausser (*ἀλλ' ἢ*) in Bezug auf den Ort, und von dieser (der Ortsbewegung) ist es die Kreisbewegung". Nicht jede Ortsbewegung ist ununterbrochen; es kann also nicht „*ἀλλ' ἢ ἡ*" heissen.

22 Was Christ ausgefallen glaubt, kann hier als selbstverständlich vorausgesetzt werden.

33 f. Die Worte *ἀλλὰ — αἰτίαν* sind bei Bender richtig übersetzt und bedarf es da keiner Textänderung. Es geht *ὡδί*, wie *διὰ τί* und *τίνα* auf *αἰεὶ εἶναι κίνησιν*, und zwar hat *τίνα* bloss die Angabe der Art der *κίνησις* im Auge, *ὡδί* die nähere Bestimmung derselben, etwa der Ortsbewegung als Kreisbewegung, während mit *διὰ τί* die Motivierung der Behauptung, mit *τὴν αἰτίαν* die Ursache der behaupteten Bewegung gemeint ist.

37 f. *ἀλλὰ κτλ.*: „Allein auch Platon kann [bei so gestellter Frage] nicht verweisen auf (*λέγειν*) u. s. w."

1072, a, „Die Annahme nun u. s. w."

4 *εἴρηται δὲ πῶς*. Diese Worte gehen auf *Θ*, 8. 1049, b, 19 ff.

5 „Der *νοῦς* ist der Wirklichkeit nach (*ἐνεργείᾳ*)" und: er „ist Wirklichkeit (*ἐνέργεια*)" ist ein und dasselbe.

7 ff. Die Stelle *ὥστε* — 15 *κακείνῳ* ist S. 56 ff. im Zusammenhalt mit andern Stellen der Metaphysik erörtert behufs Illustration des Inhalts von *Λ* 7. Hier sei nur bemerkt, dass, was Bender S. 306 in den Anmerkungen 2 — 5 sagt, zu streichen ist, als auf der falschen Voraussetzung beruhend, es handle sich in unserer Stelle um die Ortsbewegung der himmlischen Sphären.

9 Dass Alexander mit seiner bezüglichen Erklärung nicht ins reine kommt, ist kein zureichender Grund, *περιόδῳ* einzuklammern. Aus diesem *περιόδῳ* sieht man eben, dass die Disjunktion *ἢ περιόδῳ ἢ ἄλλως* in der voranstehenden Zeile nicht im Sinne von aut — aut, sondern in dem von vel — vel zu verstehen und dass Aristoteles das erste Glied derselben für das Wahrscheinlichere hält, obwohl selbstverständlich die Folgerung für *αἰεὶ ἄλλως* dieselbe bliebe wie für *αἰεὶ περιόδῳ*.

19 ff. Der Inhalt von *Λ* 7 ist S. 58 ff. interpretiert und sind dort die Hauptstellen wörtlich übersetzt.

21 Die Kreisbewegung des Himmels ist unendlich, trotzdem die Himmelskugel nach Aristoteles räumlich begrenzt ist und es nach demselben Aristoteles (De coelo 272, b, 22) keine unendliche Kreisbewegung gibt, weil auch keinen unendlichen Kreis. Und es ist hier keineswegs mit den Erklärern (vgl. Prantl, „Aristoteles' vier Bücher über das Himmelsgebäude u. s. w.", Leipzig, 1857, S. 279 und Stölzle, „die Lehre vom Unendlichen bei Aristoteles", Würzburg 1882, S. 50) an einen Widerspruch zu denken. Nach dem Aristotelischen Grundsatze der Proportionalität zwischen bewegter Grösse, Bewegung und Zeit in Bezug auf Begrenztheit und Unbegrenztheit ist nämlich auch die Bewegung des räumlich begrenzten Himmels eine zeitlich begrenzte, endliche, eine nur 24 Stunden dauernde, und unendlich ist sie nur als perpetuierlich sich wiederholende, welche Unendlichkeit mit jenem Grundsatz gar nichts zu schaffen hat.

24 Das Komma nach *κινοῦν* ist zu streichen, dagegen ein solches nach *τοίνυν* zu setzen.

26 Der Text ist so zu lesen: *κινεῖ δὲ ὧδε· τὸ ὀρεκτὸν καὶ τὸ νοητὸν κινεῖ οὐ κινούμενον.*

27 f. *τούτων κτλ.*: „Diese beiden aber fallen auf der höchsten Stufe (= in ihrem Grunde) zusammen. Gegenstand der (unvernünftigen) Begierde ist nämlich das schön Erscheinende, erster (d. i. höchster) Gegenstand des Wollens aber das gut Seiende".

34 *πῶς* oder *πως*? Im ersteren Falle: „das Einfache zeigt an, wie das Betreffende beschaffen sei (*πῶς ἔχον*, sc. *ἐστι*)", im andern: „das Einfache deutet das Betreffende als irgendwie beschaffen an".

35 f. *καὶ κτλ.*: „und zwar ist das Erste (= das Betreffende, also *τὸ καλόν, τὸ δι' αὑτὸ αἱρετόν* u. s. w., auf seiner höchsten Stufe, in seinem Grunde, seinem Prinzip: vgl. Z. 27) immer das Beste, resp. ein Analogon des Besten" — eben das Schönste, Einfachste, Intelligibelste u. s. w.

1072, b, 2 ff. *ἡ διαίρεσις*: „die Unterscheidung" (dieses Begriffs nach seinen Bedeutungen). — Die Konjektur Christs: „*ἔστι γὰρ τινὶ τὸ οὗ ἕνεκα καὶ τινός*" ist eine ausgezeichnete, zweifellos richtige. Vgl. De an. II, 4. 415, b, 2 f.: *τὸ δ' οὗ ἕνεκα διττόν, τὸ μὲν οὗ, τὸ δὲ ᾧ*. — Der Text lautet deutsch so: „Das Warum ist nämlich ein Warum, für das etwas erstrebt wird, und ein Warum, das Ziel des Strebens ist, und von diesen gehört das letztere zum Unbewegten, das erstere nicht. So bewegt es (das unbewegt Bewegende: 1072, a, 25) denn (*δή*) als begehrt (geliebt), mit Bewegtem aber bewegt es das übrige". *κινεῖ* und *κινουμένῳ* sind hier auch im Sinne des Hervorbringens zu verstehen. Vgl. das S. 56 ff. Gesagte.

5 ff. Ich lese hier so: *ὥστε ἡ φορὰ ἡ πρώτη εἰ καὶ ἐνέργειά ἐστιν, ᾗ κινεῖται κτλ.*: „Daher ist bei der ersten Bewegung [d. h. bei dem bewegten Fixsternhimmel], obschon sie Wirklichkeit ist, wenigstens insofern sie Bewegung ist, ein Anderssein möglich in Bezug auf den Ort, wenn es auch nicht möglich wäre in Bezug auf die Substanz (der Fixsternsphäre und ihrer Gestirne). Da aber ein Bewegendes ist, welches selbst unbewegt (= unverändert, unveränderlich) ist u. s. w."

9 „Denn die Ortsbewegung ist die erste der Veränderungen" — die Bedingung, Voraussetzung aller andern: des Wachsens und Abnehmens, der qualitativen Veränderung und des Werdens und Vergehens. Vgl. 1073, a, 11 f.

15 ff. „Es kommt ihm aber ein seliges Leben zu, ähnlich demjenigen, welches uns kurze Zeit [zuweilen] beschieden ist. Für jenes Prinzip nämlich ist das ein stetiger Zustand. (Für uns ist das [da

wir ja auch essen, trinken, schlafen müssen] unmöglich.) Es ist nämlich die Aktualität dieses Prinzips auch Lust; und deswegen (= wegen der mit dem aktuellen Erkennen verbundenen Lust) sind Wachen, Sinneswahrnehmung und Denken etwas so Angenehmes und Hoffnung und Erinnerung, weil sie sich auf solche aktuelle Zustände beziehen. Das an und für sich seiende (= in dem betreffenden begrifflichen Wesen gegebene) Denken aber hat zum Inhalt das an und für sich Beste, und zwar um so mehr, in je höherem Grade es das ist. Sich selbst aber denkt der Geist vermöge seiner Teilnahme an der Intelligibilität; er wird nämlich intelligibel (erkennbar), indem er [das Intelligible, die *νοητά* der Wirklichkeit in sich selbst] berührt und denkend erkennt, so dass Denken und Gedachtes ein und dasselbe sind. Denn der denkende Geist erfasst das Intelligible und das substanzielle Wesen. Er ist thätig in seinem Besitz (des Intelligibeln). So ist denn jenes (die Selbstbethätigung, das *ἐνεργεῖν*) mehr göttlich als dies, was der Geist Göttliches zu haben scheint, und ist die (aktuelle) Betrachtung das Angenehmste und Beste". *κατὰ μετάληψιν τοῦ νοητοῦ* heisst nicht: „indem er sich selbst als ein *νοητόν* ergreift", wie Zeller (S. 195, 6) meint, und noch mehr irrig ist es, wenn ebenderselbe glaubt, es sei hier vom „göttlichen Nus" die Rede. Der göttliche Nus braucht nicht erst „durch Berühren und Denken intelligibel zu werden". Dieser Passus gilt lediglich vom menschlichen Nus. Von der Intelligibilität des menschlichen Nus spricht Aristoteles De an. III, 4. 429, b, 27 — Schluss des Kapitels und ich habe, was er dort sagt, in „Aristoteles' Nuslehre" S. 5 f. und S. 21 (Note 4) illustriert. Der Nus ist nach Aristoteles vor seinem Denken das begriffliche Wesen der Dinge in Möglichkeit und verwirklicht es in sich durch sein Denken. Hat er so das Wesen der objektiven Welt in sich gesetzt, in sich als der Form der Formen verwirklicht, so kann er, auf jene seine Bethätigung und ihr Resultat, ihren bestimmten Inhalt reflektierend, auch sich selbst denken, da er in dem in ihm verwirklichten Wesen der Dinge nur die Momente seiner selbst hat, seine Intelligibilität und die der Dinge somit als der Art nach eine zusammenfallen.

26 ff. *καὶ ζωὴ κτλ.*: „Auch Leben kommt ihm zu. Die Aktualität des Denkens ist Leben, er (Gott) aber ist die Aktualität; die an und für sich seiende Aktualität (des Denkens) aber ist sein

Leben, das beste und ewige. Wir sagen also, dass Gott sei ein ewig Lebendiges von der grössten Vollkommenheit. Leben und Fortdauer sind also in Gott kontinuierlich und ewig. Denn das ist Gott". Mit Unrecht möchte Christ Z. 27 f. *ἡ* und *ἐκεῖνον* streichen. Es bezieht sich da *ἐκεῖνος* keineswegs auf *νοῦ*, sondern auf *ὁ θεὸς* (Z. 25); Gott aber ist die Energie, die an und für sich seiende, die im Begriffe Gottes gegebene. Ebenso ist Z. 28 mit *ἐκείνου ζωή* Gottes Leben gemeint.

1073, a, 3 ff. *ὅτι κτλ.*: „Dass es also eine ewige, unveränderliche von dem Sinnlichen abgesonderte Substanz gibt, erhellt aus dem Gesagten".

7 f. *οὐδὲν — πεπερασμένον*: „kein Begrenztes aber hat eine unbegrenzte Kraft". Hier wendet v. Kirchmann (Erl. 1083) ein: „Aus der begrenzten Grösse folgt nicht, dass die dieser Grösse innewohnende bewegende Kraft ebenfalls eine dem Masse oder der Zeit nach begrenzte sein müsse". Aber „Begrenztes" ist eben hier = durch anderes Begrenztes; so aber ist es unmöglich zu denken als „eine unendliche Kraft habend". Dass das eine unendliche Kraft Habende sich selbst eine begrenzte Grösse gebe, wäre denkbar. Jedenfalls ginge es dann nicht auf in der begrenzten Grösse, bliebe vielmehr an und für sich darüber erhaben.

24 Der Ausdruck *κατὰ συμβεβηκός* ist zu fassen nach 1025, a, 30 ff. Es handelt sich nicht um etwas Zufälliges, sondern um etwas, was Gott an und für sich (notwendig) zukommt, ohne im Begriffe seines Wesens enthalten zu sein, um das Verhältniss Gottes zur Welt.

33 ff. Über das Wesen der Planetensphären-Beweger vgl. das S. 62 f. Gesagte.

1073, b, 2 *καὶ — δευτέρα*: „und dass von diesen eine (*τις*, nicht *τίς*, aber auch nicht *τὶς*) die erste und eine die zweite ist".

18 f. *ὧν — εἶναι*: „von welchen die erste die der Fixsterne sei" — das ist kurz gesagt statt: „von welchen die erste die mit den Fixsternen in gleicher Richtung (von Ost nach West) sich drehende sei". Dieselbe Brachylogie kehrt Z. 25 wieder. Die Sphäre, welche die Planeten von Ost nach West trägt, wird ihre Fixsternsphäre genannt; es hat aber jeder Planet seine eigene, wie auch jeder seine ihn von West nach Ost führende Sphäre hat, obschon es nach Z. 26 f. scheinen könnte, dass eine einzige Sphäre („*κοινὴν ἁπασῶν*") diese sogenannte Rechtläufigkeit der Planeten bewirke.

Wie hier, so ist auch dort die Einheit nicht die numerische, sondern nur die Einheit des Begriffs.

1074, a, 2 ff. *τὰς ἀνελιττούσας κτλ.*: „diese weiteren Sphären sind rückläufige (zurückführende) und bringen immer die erste Sphäre des unten (d. h. in der untersten Sphäre des Kallipos) angebrachten Gestirns in die vorige Stellung (zur Fixsternsphäre) zurück".

5 *φορὰν* ist Subjekt.

12 f. *εἰ δὲ κτλ.*: „Wenn man aber dem Mond und der Sonne die Bewegungen, von denen wir sprachen, nicht hinzufügen wollte" — nämlich die von Kallippos und Aristoteles hinzugefügten (zusammen 8). So klappt die Zahl 47 (Z. 13) und die grosse Schwierigkeit (vgl. Zeller, S. 462, 2), der alle Gelehrsamkeit seit Sosigenes ratlos gegenübergestanden, wäre in der einfachsten Weise gelöst. Doch abgesehen von der in der Zahl 47 liegenden schufen sich unsere Gelehrten noch eine weitere Hauptschwierigkeit. Nach ihnen nämlich soll Aristoteles lehren, dass sämtliche Sphären, die Fixsternsphäre mit inbegriffen, alle unter ihnen stehenden, in ihnen befassten Sphären sämtlicher Planeten mit herumführten und dass die von Aristoteles zwischen die unterste Sphäre jedes Planeten und die oberste des nächstunteren eingesetzten zurückführenden Sphären die Aufgabe hätten, die Wirkung der ersten auf die zweite wieder aufzuheben. Um dies in Aristoteles hineinphantasieren zu können, braucht man natürlich kein Bedenken zu tragen, den Stagiriten Unrichtigkeiten sagen und etwas übersehen zu lassen. Vgl. Zeller, S. 462, 1. Er müsste freilich, was Zeller zu übersehen scheint, auch das übersehen haben, dass ja diese die Einwirkung der oberen Sphären auf die des nächstfolgenden Planeten paralysieren sollenden *σφαῖραι ἀνελίττουσαι* selber sich jener Einwirkung nicht entziehen, folglich den ihnen angesonnenen Dienst gar nicht leisten könnten. Nein, nein; es hat schon Sosigenes recht, die von Aristoteles eingesetzten *σφαῖραι* sind *ἀνελίττουσαι τὰς τῶν ὑπεράνω κινήσεις*, und nicht, wie Zeller will (S. 461, 3), *ἀνελίττουσαι τὰς τῶν ὑποκάτω φερομένων ἄστρων σφαίρας*. Wie Eudoxos und Kallipos (vgl. Zeller, S. 458, 1), so liess auch Aristoteles „nur die zu demselben Planeten gehörigen Sphären ineinander haften" und auf einander einwirken. Für die Behauptung, dass Aristoteles diese Annahme „auf das Verhältnis aller oberen Sphären zu den in ihnen befassten überhaupt ausgedehnt habe",

hätte Zeller nicht die folgenden Worte aus De coelo II, 12. 293, a, 5 ff. citieren sollen: *πολλὰ σώματα κινοῦσιν αἱ πρὸ τῆς τελευταίας καὶ τῆς ἓν ἄστρον ἐχούσης· ἐν πολλαῖς γὰρ σφαίραις ἡ τελευταία σφαῖρα ἐνδεδεμένη φέρεται.* Es ist hier bloss von den *σφαῖραι* je eines Planeten, den *„πολλαὶ φοραὶ ἑνὸς σώματος"* (293, a, 3 f.) die Rede, wie auch die Worte *πρὸ — ἐχούσης* zeigen, und mit *„πολλὰ σώματα"* ist nicht etwa eine Mehrheit von Sternen, sondern eine Mehrheit von *σφαῖραι* gemeint, wie auch der an die angeführten Worte sich unmittelbar anschliessende Satz (*ἑκάστη δὲ σφαῖρα σῶμά τι τυγχάνει ὄν*) zeigt. Was haben also die *ἀνελίττουσαι* zu leisten nach Aristoteles? Er sagt es ziemlich deutlich. Durch die von Kallipos angenommenen *σφαῖραι* und die mit denselben gegebenen Bewegungsrichtungen findet er noch nicht alle Himmelserscheinungen erklärt, die nämlich nicht, dass die Planeten, während sie sonst hinter den Fixsternen zurückbleiben, bisweilen ihnen nach Westen voraneilen, die sog. Rückläufigkeit der Planeten. Diese wird nach Aristoteles dadurch bewirkt, dass die von Westen nach Osten sich bewegende — von obenher gezählt, zweite — Sphäre und alle übrigen bis herab zu der untersten, resp., von unten gezählt, „ersten" (1074, a, 3), in der das Gestirn sitzt, mit einer zurückführenden Sphäre umgeben sind, die, während sie selbst die Wirkung der über ihr stehenden Sphären sonst nicht stört, sie vielmehr durchlässt und selbst daran partizipiert, im gegebenen Falle die nächste unter ihr stehende Sphäre rückwärts bewegt, wodurch die „erste", resp. „unterste" Sphäre, in der das Gestirn sitzt, in die vorige Stellung (zur Fixsternsphäre) zurückversetzt wird. Dieser zurückführenden Sphären sind notwendig gerade ebensoviele, als von der von Westen nach Osten bewegenden an vorwärtsbewegende Sphären nach untenhin folgen. Wäre z. B. lediglich vor der untersten, den Stern tragenden eine zurückführende eingeschaltet, so würde die von obenher kommende Bewegung nach Osten sich nur fortsetzen und die zurückführende Sphäre könnte die den Stern in sich tragende Sphäre nicht „in die vorige Stellung zurückversetzen". Dächte man sie sich aber als isolierend, die von obenher kommende Wirkung paralysierend, dann könnte der untersten Sphäre mit dem Stern gar keine nach Osten gehende Bewegung übermittelt worden sein, was doch nach der Voraussetzung geschehen. Kurz, es ist (nach den Voraussetzungen des ganzen Systems) eine andere Deutung dessen, was Aristoteles über seine *σφαῖραι ἀνελίττουσαι* andeutet, als die oben gegebene unmöglich. Eine andere Frage wäre noch die, was Aristoteles sagen wollte mit seinem: *„εἰ δὲ τῇ σελήνῃ τε καὶ τῷ ἡλίῳ μὴ προστιθείη τις ἃς εἴπομεν κινήσεις"*. Er wird da eben die Rückläufigkeit, die er beim Monde von vornherein als nicht gegeben erachtet (Z. 7 f.), auch bei der Sonne als sehr fraglich betrachtet haben; und was die von Kallippos schon hinzugefügten Bewegungen betrifft, so hat er sie eben wohl auch nicht für notwendig erachtet, wofür auch De coelo II, 12. 291, b, 35 spricht, wo es heisst: *ἐλάττους γὰρ ἥλιος καὶ σελήνη κινοῦνται κινήσεις ἢ τῶν πλανωμένων ἄστρων ἕνια.*

Statt *τὰς αἰσθητὰς* muss es offenbar heissen: *ἀναισθήτας.* 15 f.
Es handelt sich um die Sphärenbeweger, die hier „unbewegte und nicht in die Sinne fallende (reingeistige) Substanzen, resp. Prinzipien (der Bewegung)" genannt werden. *„τὰς ἀρχὰς"* ist mit dem explikativen *καὶ* zu *τὰς οὐσίας* hinzugesetzt, weil die *σφαῖραι* und die in ihnen befestigten Sterne auch *οὐσίαι* sind, wenn auch keine *ἀκίνητοι.*

τέλος: „ein Ziel", d. h. in allem, was sie ist, ein Äusserstes und Höchstes (vgl. *Δ* 16), also hier ein sich absolut leicht thuender Sphärenbeweger, sofern sie nicht bloss kraft einer in ihr gegebenen Potenz des Bewegens wirkt (vgl 1074, b, 28 f.), sondern die Aktualität, d. h. eben das (innere: vgl. Z. 30) *τέλος* des Bewegens ist. Wären diese Substanzen nicht *τέλος* in dem angegebenen Sinne, wäre vielmehr das *κινεῖν* für sie mühevoll, so könnte man an eine grössere Zahl derselben denken, die einander bei dem mühevollen Geschäft abzulösen hätten; so aber „wird es wohl keine andere Natur (= keine andere solche Substanz) geben ausser diesen (55, resp. 47)". 20 f.

Wahrscheinlich *εἴ γε; εἰσιν* aber geniert gar nicht. 22

ὡς τέλος οὖσαι φορᾶς: „als Äusserstes (Höchstes) des Bewegens = als vollkommene, sich absolut leicht thuende Beweger". Vgl. das zu Z. 20 Gesagte. 23

τέλος: „das (äussere) Ziel". Es ist dieses *τέλος* die Ortsbewegung betreffend ein *οὗ ἕνεκα ᾧ*, während Z. 20 und 23 *τέλος* im Sinne des *οὗ ἕνεκα οὗ* steht. Vgl. das zu 1072, b. 2, f. Gesagte. 30

35 Punkt nach *ἀνθρώπου*! — *Σωκράτης κτλ.*: „Sokrates aber [im Gegensatz nämlich zum Begriff „Mensch"] ist nur einer [der freilich als einer von den vielen Menschen Materie hat]. Das Urwesen aber hat keine Materie". — Zu *Σωκράτης δὲ εἷς* vgl. 1018, a, 3 f.: *τὸ δὲ Σωκράτης οὐκ ἐπὶ πολλῶν, διὸ οὐ πᾶς Σωκράτης λέγεται ὥσπερ πᾶς ἄνθρωπος.*

1074, b, 10 f. Das Komma nach *νομίσειεν* ist zu tilgen. — *πολλάκις εἰς τὸ δυνατόν*: „möglichst oft".

15 ff. „In Betreff des Denkens erheben sich einige Schwierigkeiten. Obwohl es nämlich das Göttlichste von allem Erscheinenden zu sein scheint, so ist doch nicht leicht zu sagen, welche Bestimmungen ihm zukommen müssen, um so beschaffen (d. h. göttlich) zu sein". *νοῦς* ist hier der Geist in der Bethätigung seines Wesens, das Denken. Dass es sich um das göttliche Denken handelt, zeigt Z. 16 (*τοιοῦτος*), 20 (*ἡ ἀρίστη οὐσία*) u. s. w.

18 ff. *εἴτε κτλ.*: „wenn es aber dächte, dieses Denken aber durch etwas anderes bestimmt wäre — es wäre nämlich dann das, was sein Wesen ist, nicht (aktuelles) Denken, sondern Potenzialität (Vermögen zu denken) — so wäre es nicht die beste Substanz". Der Satz *οὐ γὰρ κτλ.* ist nur da an seinem Platze, wo er wirklich steht; nach *ὑπάρχει* (21) wäre er absolut unpassend. Es wird durch denselben das „*τούτου δ' ἄλλο κύριον*" erklärt. Ein Denken, das etwas anderes denkt, ist in seiner Aktualität von dem Vorhandensein dieses andern bedingt; letzteres wäre das Bestimmende, Massgebende (also von höherer Würde), es selbst an sich blosse Potenz Vgl. das zu Z. 29 Gesagte.

21 Es muss offenbar *δύναμις* heissen statt *νοῦς*. Vgl. Z. 20 und 28.

28 *πρῶτον μὲν οὖν κτλ.*: „Fürs erste nun kann man, falls das göttliche Denken nicht Denkthätigkeit, sondern Potenzialität ist, mit Grund annehmen u. s. w."

29 Christ meint, nach *ἔπειτα* sei *εἰ νόησίς ἐστιν ἕτερον δέ τι νοεῖ* ausgefallen. Das beruht auf einem Missverständnis. Es ist vielmehr auch für *ἔπειτα κτλ.* die Voraussetzung die, dass die Substanz des göttlichen Nus *δύναμις* sei. Ist sie nämlich *δύναμις* (nicht *νόησις*), so muss sie erst durch ein *ἄλλο κύριον* (Z. 19), eben durch das *νοούμενον*, den Gegenstand des Denkens, aktualisiert, zur (wirklichen) *νόησις* gemacht werden, während, wenn die Substanz des Nus (wirkliche) *νόησις*, Denkthätigkeit, ist, sie nicht erst aktualisiert zu werden braucht durch etwas anderes, vielmehr von vornherein aktuelles, den Gegenstand in sich selbst habendes, dieser selbst seiendes, sich selbst bestimmendes Denken (vgl. Z. 33 f.) ist. Dass die Substanz des Nus *νόησίς ἐστιν, ἕτερον δέ τι νοεῖ*, das ist unmöglich, da das eine das andere ausschliesst, der Nus als aktuell (als *νόησις*) nicht mehr aktualisiert werden kann, als durch anderes aktualisiert, zur wirklichen *νόησις* bestimmt, notwendig an sich nicht aktuelles Denken (*νόησις*), sondern blosse Potenzialität des Denkens (*δύναμις*) ist.

„Oder ist bei einigem das Wissen auch zugleich die Sache? Bei den hervorbringenden Wissenschaften ist, abgesehen von der Materie, die Substanz, resp. das begriffliche Wesen [des hervorzubringen Werkes: vgl. 1032, b, 14], bei den betrachtenden der Begriff, resp. der Gedanke die Sache selbst". Vgl. das zu 1077, b' 3 f. Gesagte und 1089, b, 30. 1092, b, 14. 1075, a, 1 ff.

ἔτι κτλ.: „Noch ist die Schwierigkeit übrig, ob (bei Gott) das Gedachte zusammengesetzt ist. Denn dann müsste es (das Denken) sich verändern in den Teilen des Ganzen. Oder ist vielmehr unteilbar alles, was keine Materie hat? Wie das menschliche Denken (*νοῦς*: in accidentellem Sinn, als Bethätigung des substanziellen Nus) resp. das Denken der zusammengesetzten Wesen in gewissen Augenblicken sich verhält [— es ist die Bewegung im reinen Denken gemeint: 1072, b, 24 f —]: es hat nämlich (da) das Gute nicht in dem oder dem [was es gerade denken könnte]; sondern nur in einem gewissen Ganzen ist das Beste als etwas [von dem Gegenstande des reflektierenden Denkens, von dem und dem] Verschiedenes. So verhält sich [in Gott] das sich selbst denkende Denken die ganze Ewigkeit". 5 ff.

Die Worte *ἀλλ ὥσπερ* — 23 *ἐστίν* sind an ihrem Platze; das Folgende (*λέγω δ' οἷον κτλ.*) erläutert, worauf Zeller aufmerksam macht, den in *μικρὸν τὸ εἰς τὸ κοινόν* angedeuteten Gedanken. Zur Übersetzung von *ἀλλ' ὥσπερ* mit „Allein es ist hier, wie" vgl. das zu 1000, a, 1 und 1031, a, 9 Gesagte. 19 ff.

τοιαύτη γὰρ κτλ. Vortrefflich übersetzt Bender: „in dieser Weise wirkt bei jedem einzelnen als Prinzip seine eigentümliche Natur"; er ahnte hier, wie anderwärts (z. B. 989, b, 23) nicht immer, die Bedeutung von *τοιοῦτος*, die ich seinerzeit behufs Erklärung der Worte *τῶν τοιούτων παθημάτων* in der Aristotelischen 22

Definition der Tragödie und der Worte *ὁ μὲν τοιοῦτος νοῦς* in De an. III 5 nachgewiesen habe. Es heisst *τοιοῦτος* nicht bloss „solcher", „so beschaffen", „derartig"; es kann auch, den kausalen Zusammenhang, überhaupt die Zusammengehörigkeit zweier Dinge voraussetzend, eine Beschaffenheit des einen bedeuten, die durch das andere bestimmt ist oder jenes andere bestimmt, überhaupt ihm entspricht, zu ihm passt, an es erinnert, in welchem Falle es mit „diesbezüglich", „betreffend", „damit (durch das Gesagte) angedeutet", „das Gesagte erklärend", „einschlägig" zu übersetzen ist.

32 *τὸ ἕτερον τῶν ἐναντίων*: „das eine Glied des Gegensätzlichen".

34 *ἡ γὰρ κτλ.*: „denn die eine Materie (= die erste oder Urmaterie) bildet zu nichts einen Gegensatz". Vgl. 1020, a, 1. 1046, a, 10. Vgl. auch das zu 1075, b, 22 f. Gesagte.

1075, b, 9 f. *ἀλλὰ κτλ.*: „aber sie bewegt um etwas willen, so dass dies also etwas anderes ist (als sie), wenn man nicht mit uns sagt, die Arzneikunst sei in gewissem Sinn die Gesundheit".

11 *τὸ ἐναντίον — νῷ*: „dass er sein „Entgegengesetztes" nicht gestaltet (= gestalten lässt) durch das Gute und (= d. h.) den Nus (den denkenden Geist)". Es ist die *κοσμοποιία*, die Weltkonstruktion, gemeint, zu der Anaxagoras den Nus nur wie ein Werkzeug gebraucht, indem er ihn nur, wenn er nicht weiss, welche Ursache er anführen soll, gelegentlich herbeizieht, im übrigen aber die Welt ohne Rücksicht auf den Nus konstruirt (vgl. 985, a, 18 ff.). Mit *τὸ ἐναντίον* ist das „*ἕτερον*" von Z. 9 bezeichnet, auf welches das Wirken des Nus gerichtet ist. Warum es Aristoteles hier so nennt, erklärt sich aus 1075, a, 27 *πάντες γὰρ ἐξ ἐναντίων ποιοῦσι πάντα*, wo „*ποιοῦσι*" zugleich auf das „*ποιῆσαι*" unserer Stelle ein Licht wirft, wozu noch verglichen werden kann 1091, a, 18, wo vom *κοσμοποιεῖν* der Pythagoreer die Rede. Dass dieses *ἕτερον* des Anaxagoras nicht eigentlich ein *ἐναντίον* sei, sondern hier nur im Sinne der alten Philosophen so genannt werde, deutet Aristoteles selbst an, wenn er unmittelbar nach unserer Stelle so fortfährt: „Alle übrigens, die von Gegensätzen (als Prinzipien) reden, machen von den Gegensätzen keinen Gebrauch u. s. w." Ausführlich setzt er ferner 989, a, 30 ff. auseinander, dass, wenn Anaxagoras sich vollkommen klar gewesen wäre über das, was er seinem

„einfachen und ungemischten" Nus gegenüberstellen wollte, er dieses das „Unbestimmte" (d. h. die Materie) genannt hätte.

Die Worte *ὅτι ἄλλη ἀρχὴ κυριωτέρα* hat Christ mit Recht 19 eingeklammert. Sie sind sicher auf dem von ihm angedeuteten Wege in den Text gekommen.

„die Weisheit und (= d. h.) die höchste Wissenschaft" 20 f. steht hier metonymisch im Sinne des Gegenstandes der höchsten Wissenschaft, ist also = *τὸ πρῶτον* (vgl. Z. 22), d. i. Gott selber, der als reiner Nus in der *νόησις νοήσεως* sein Sein hat. Vgl. 1026, a, 30, wo mit derselben Metonymie die „unveränderliche Substanz" (Gottes) als *φιλοσοφία πρώτη* bezeichnet ist. Vgl. dazu auch 983, a, 5 ff.

πάντα γὰρ κτλ.: „Denn alles Entgegengesetzte hat Materie 22 f. und ist der Potenz nach dasselbe. Die entgegengesetzte (Materie) aber ist Unwissenheit [d. h. zeugt von Unwissenheit, das Behaupten derselben ist Unwissenheit] in Bezug auf [*εἰς* = in Rücksicht auf!] den Begriff des Entgegengesetzten". Bei der Begründung der Behauptung, dass „dem Ersten nichts entgegengesetzt sei" (Z. 22), musste Aristoteles auch die Aufstellung derjenigen berücksichtigen, die (vgl. 1075, a, 31 ff.) das eine Glied des Gegensätzlichen die Materie sein lassen, die Materie, die doch in Abstraktion von der Form, als blosse Materie, als „erste" oder Urmaterie, die allein in Betracht kommt, wenn von den Prinzipien die Rede, zu nichts einen Gegensatz bildet. Aristoteles sagt also so an unserer Stelle: „Dem Ersten ist nichts entgegengesetzt. Denn alles Entgegengesetzte hat Materie [woraus es geworden, während Gott nicht geworden, eine Materie seines Seins es nicht gibt] und ist der Möglichkeit nach identisch [d. h. kann auch wieder aufhören zu sein, übergehen in das andere Glied des Gegensatzes]. Die [dem Ersten] entgegengesetzte [Materie, die der Welt nämlich] aber ist Unwissenheit in Bezug auf den Begriff des Entgegengesetzten. Dem Ersten ist nichts entgegengesetzt". Das sagt Aristoteles und kommt damit gleichwohl nicht in Widerspruch mit sich, wenn er die Welt von Gott geschaffen sein lässt. Die Materie, die der Welt zu Grunde liegt, ist eben nicht etwas Gott Gegenüberstehendes, ihm von aussen Gegebenes, sondern zu denken als ein „Drittes", als die in Gott ewig wirkliche Kraft und Macht der Verwirklichung der Welt, in Gott

nicht unterschieden von Gott. — Zu *τῷ πρώτῳ* vgl. das zu 1003, b, 16 f. Gesagte.

27 *εἴτ'* statt *εἰ δ'* kann man hier nicht wohl erwarten. Wollte man an ein disjunktives Verhältnis zum voranstehenden *εἴτε* (Z. 24) denken, so müsste es schon auffallen, dass vor letzterem die Satzverbindung mit dem Vorausgehenden fehlen würde. Noch mehr aber verbietet eine solche Annahme der inhaltliche Zusammenhang. Das erste Glied der Disjunktion für jenes *εἴτε* ist gegeben in der im Voranstehenden angedeuteten richtigen Anschauung über die Prinzipien, namentlich in dem zuletzt über das keinen Gegensatz habende Erste Gesagten. Z. 27 aber handelt sich's um einen im Gegensatz zu der Voraussetzung, dass es nur Sinnliches gebe, gemachten falschen Lösungsversuch der metaphysischen Frage, so dass *εἰ δ'* hier einzig am Platze ist.

34 *οἱ ἀριθμοὶ*: vgl. 1039, a, 11 ff. und 1084, b, 20 ff. Es sind die Idealzahlen gemeint.

37 *ὡς τὸ κινοῦν ποιεῖ*: „dass das Bewegende macht (hervorbringt)". Vgl. zu dieser Stelle den Schluss von *H* 6 und das, was ich im „Allgemeinen Teil", S. 56 f. zur Motivierung der hier gegebenen Übersetzung beigebracht habe.

1076, a, 1 *ἑκάστης* (sc. *οὐσίας*). Vgl. das zu 1028, b, 23 Gesagte.

8 ff. Die Anfangsworte des Buches *M* sind S. 35 und 42 f übersetzt und erklärt. Vgl. auch das zu 1037, a, 16 Gesagte.

19 *καὶ πάλιν τὰς ἰδέας*: „und anderseits die Ideen". — *οἱ μὲν — ποιοῦσί*: „die einen lassen das zwei Arten sein".

20 *ἐξωτερικοὶ λόγοι* sind hier die für das grössere Publikum bestimmten, populärer gehaltenen Schriften. Vgl. Zeller (S. 123. 125).

1076, b, 19 f. Es ist mit *E* zu lesen: *σώματα τὰ μή*. Der Satz lautet so: „und wenn anders im Vergleich mit den sinnlichen frühere Körper sind die nicht sinnlichen, so sind im Vergleich mit den in den unbeweglichen Körpern enthaltenen Flächen früher die an und für sich seienden".

27 Es wird wohl *τούτων τῶν* zu lesen sein.

1077, a, 19 f. „denn die unvollendete Grösse ist zwar dem Werden nach früher, der Substanz nach aber später, wie das Entseelte später ist als das Beseelte". Zu *τῇ οὐσίᾳ* vgl. 1050, a, 5 ff. Die Linien und Flächen, die sich gestalten, die ganze Körperlichkeit, die sich entwickelt, wenn ein Mensch, ein Kürbis entsteht, diese unvollendete

Grösse ist später als die vollendete Grösse, später als der Mensch, der Kürbis, der die Voraussetzung jenes Werdens. Die Partikel *οἷον* führt hier nicht ein Beispiel ein, sondern dient zur Vergleichung (wie 1007, b, 9. 1020, a, 18. 1027, b, 9 und anderwärts). Zur Sache vgl. hier 1019, a, 7—10. Wie der werdende Kürbis den perfekten Kürbis, aus dessen Samen er wird, voraussetzt, so hat das Entseelte ein Beseeltes zu seiner Voraussetzung.

ἔτι κτλ.: „Ferner, wodurch soll denn wohl auch nur (*καί ποτ'*) die mathematische Grösse eine Einheit sein?" Es handelt sich hier um eine Steigerung des Fragetons, nicht aber ist nach einer Zeit (*καὶ πότ'*) gefragt. 20 f.

τις, nicht *τίς*! 31

ὅσων οἱ λόγοι ἐκ τῶν λόγων: „aus dessen Begriff der Begriff des andern" = dessen Begriff dem Begriff des andern zu Grunde liegt. Wir haben hier eine trajectio wie 1075, a, 3. 1077, b, 3 f.

καὶ ᾗ διαιρετὰ κτλ.: „sofern es teilbar und sofernes unteilbar ist, aber eine bestimmte Lage hat". Letztere Bestimmung geht auf den Punkt. 29 f.

Ich hätte trotz Alexander *εἰ ὑγιεινὸν τὸ λευκόν* stehen lassen. Der ganze Satz lautet, wörtlich übersetzt, so: „Und wie überhaupt auch von den übrigen Wissenschaften der Wahrheit gemäss zu sagen ist, das sie das und das zum Gegenstande haben, nicht das Zufällige, wie z. B. das Weisse, wenn das Weisse (= etwas, was weiss ist) gesund ist, die betreffende Wissenschaft aber das Gesunde zum Gegenstand hat, sondern jenes wie es ist Jedesmalige (= das angedeutete dem Sein nach bestimmte Besondere), wenn (es ist) als Gesundes, das Gesunde, wenn (es ist) als Mensch, den Menschen". Zu *ἐκεῖνον ᾧ ἐστὶν ἕκαστον* vgl. „Aristoteles Nuslehre" S. 47 und „Metakritische Gänge, betreffend Aristoteles und Hegel" S. 13, wo ich gezeigt habe, dass der Gebrauch eines vergleichenden Adverbs oder eines Satzes mit vergleichendem Adverb an der Spitze statt eines attributiven Adjektivs bei Aristoteles etwas ganz Gewöhnliches ist. Gegen die Lesart Alexanders spricht zunächst deren unerträgliche Tautologie; auch müsste es *εἰ τοῦ ὑγιεινοῦ* heissen statt *εἰ ὑγιεινὸν*, und wo möglich noch ungeschickter in ihr, dagegen für die ursprüngliche Lesart zeugend ist „*ᾧ ἄνθρωπος*". 36

πολλὰ κτλ.: „Es kommt vieles an und für sich den Dingen zu, sofern sie als etwas dergleichen (*ἕκαστον τῶν τοιούτων*) 1078, a, 5 ff.

existieren, da ja, sofern das Tier weiblich und sofern es männlich ist, dies eigentümliche [dem Tiere notwendig zukommende] Eigenschaften sind (— und doch ist das Weibliche oder Männliche nicht etwas von den Tieren getrennt Existierendes —), daher denn auch, sofern sie nur als Längen und als Flächen sind (= in Betracht kommen)". — Es ist, wie man sieht, *καίτοι — ζῴων* zwischen Klammern zu setzen; der Satz mit *ὥστε* schliesst sich nach dem subordinierenden *ἐπεὶ* unmittelbar an *πολλὰ δὲ — τῶν τοιούτων* an.

9 f. *καὶ ὅσῳ κτλ.*: „Und je früher dem Begriff nach und je einfacher die Bestimmungen sind, desto genauer ist die betreffende Wissenschaft".

19 *ψεῦδος ψεύδεσθαι* = eine Unwahrheit aussagen.

20 Zu *ποδιαίαν κτλ.* vgl. 1089, a, 22.

24 *εἶτ' ἐθεώρησεν*: „und betrachtet dann".

26 ff. *ἃ γὰρ κτλ.*: „Denn was ihm zukäme, wenn er nicht unteilbar wäre, das kann ihm offenbar auch abgesehen hievon (von dieser Hypothese) zukommen der Möglichkeit nach". Kein Komma vor *τὸ δυνατόν*! Letzterer Ausdruck erklärt sich durch das unmittelbar Folgende; *τὸ ὑλικῶς ὄν* ist nämlich das materiell i. e. potenziell Seiende = *τὸ δυνατόν*.

31 ff. *ἐπεὶ κτλ.*: „Da ferner [bei der Zweckursache] zu unterscheiden ist zwischen dem Guten und dem Schönen . . . . so ist es nicht richtig, wenn man sagt u. s. w." Mit *τὰ ἀκίνητα* ist hier das Mathematische gemeint wie 996, a, 27 ff., nicht das Ewige wie 1059, a, 38. — Dass die mathematischen Wissenschaften über das Gute nichts sagen, das ist nicht unrichtig nach Aristoteles, wohl aber die Behauptung, dass sie nichts sagen „über das Schöne oder Gute".

35 ff. *οὐ γὰρ κτλ.*: „Denn nicht kann man, wenn sie zwar das Schöne und Gute nicht mit Namen nennen, wohl aber die Wirkungen und Verhältnisse nachweisen, behaupten, dass sie nichts über das Schöne und Gute sagen". Gegenüber der hypothetischen Verallgemeinerung dieses Satzes wird im Folgenden das faktische Verhältnis der mathematischen Wissenschaften zur Zweckursache präzisiert.

1078, b, 4 f. „so lassen sie offenbar auch diese Ursächlichkeit, die des Schönen nämlich, gewissermassen verursachend sein". Vgl. dazu 1021, a, 19 f.

Dass hier auf *Λ* 8 und 10 hingewiesen sei, wie Christ meint, ist ganz unwahrscheinlich. 6

Die Worte *καὶ πῶς οὐ πρότερα* („und in welcher Beziehung es nicht früher ist") können jedenfalls ganz gut hier stehen. 8

δ' ist allerdings nicht zu tilgen nach *ἐκεῖνος*, und die Apodosis beginnt — dem Sinne nach — gewiss mit *ἀλλ' ὁ μὲν* (Z. 30); wir haben eben hier einAnakoluthon, ähnlich dem von 1067, b, 25 ff. 23

ταῦτα κτλ.: „diese beiden Dinge nämlich sind die Grundbedingungen der Wissenschaft". 29

πλείω κτλ.: „denn es sind der Ideen, möchte man sagen, mehr als der sinnlichen Einzeldinge" — der Arten derselben nämlich (vgl. das zu 990, b, 6 Gesagte. Bei *πλείω ὡς εἰπεῖν* ist daran zu denken, dass es z. B. vom Menschen mehrere Ideen gibt, nicht bloss *τὸ αὐτοάνθρωπος*, sondern auch *τὸ ζῷον*, *τὸ δίπουν* (vgl. 991, a, 27 ff.). 36 f.

Vgl. das zu 990, b, 6 ff. Gesagte. 1079, a, 2 ff.

τῶν φθαρτῶν: „für das Vergangene". 10

Es ist natürlich *φαμεν* zu lesen. Der Fall spricht für Verwechslung seitens der Abschreiber. 12

Vgl. das zu 990, b, 20 Gesagte. *τούτου* und *καὶ τοῦτο* sind ungeschickte Zuthaten. 17

Vgl. das zu 991, a, 3 Gesagte. 33 f.

Vgl. das zu 991, a, 5 Gesagte. — Die vielen unvergänglichen Zweiheiten sind die in der Vierheit, Achtheit u. s. w. enthaltenen. 35

τὸ δ' οὗ ἐστι προστεθήσεται: „nur müsse man die Bestimmung hinzufügen, dass es der Terminus zur Bezeichnung der Idee sei". 1079, b, 5 f.

ἔτι κτλ.: Ferner ist klar, dass [die *κοιναὶ λόγοι*, die gemeinsamen Begriffe, auch eine objektive Seite haben und folglich] das betreffende Begriffsmoment (*μέρος τοῦ λόγου*) selber etwas (*τι*) sein muss, wie z. B. die Fläche ein (begriffliches) Wesen, welches allen Arten (von Flächen) als Gattung innewohnt" — eben das (vgl. 1079, a, 33) den Ideen und den an diesen theilnehmenden Einzeldingen Gemeinsame, das die Ideen als ganz überflüssige Dinge erscheinen lässt. 9 f.

Vgl. das zu 991, a, 12 Gesagte. Dort nahm Christ *οὐδὲ* in den Text auf. 15

1080, a, 17 *ἤτοι κτλ.*: („Es muss . . .) entweder einmal ein Erstes (*πρῶτόν τι*!) der Zahl sein, sodann ein Folgendes, in der Weise, dass jedes vom andern der Art nach verschieden ist".

23 *ἢ*: „oder drittens". — Die Abhängigkeit des Satzes erklärt sich hier, wie Z. 35 ff. aus dem im Gedanken festgehaltenen *ἀνάγκη* (Z. 15).

24 *πρώτη* ist an seinem Platz; „*ἡ πρώτη δυάς* vel *ἡ δυὰς ἡ πρώτη*" wäre an sich nicht falsch, ist aber hier nicht intendiert. Vgl. das zu 1081, a, 21 ff. Gesagte.

26 Zu *τῇ δυάδι τῇ πρώτῃ* vgl. das zu 1081, b, 23 und 1089, b, 9 Gesagte.

28 *ἐν τῇ δυάδι αὐτῇ*: „in der Zweiheit-an sich". — *ἐν τῇ τριάδι αὐτῇ*: „in der Dreiheit-an sich".

35 *ἢ*: „Oder viertens".

1080, b, 2 ff. *ἀλλ' ὡς κτλ.*: „existieren vielmehr, sei es teilweise, sei es durch die Bank in der Weise, wie [nach den Pythagoreern] die sinnlichen Dinge aus die Seinsgrundlage bildenden Zahlen bestehen". Es ist, wie man sieht, das Kolon nach *αἰσθητά* zu tilgen und dafür ein Komma zu setzen, *ἢ πάντας* aber in keiner Weise zu beanstanden.

12 Zu *τὸ πρότερον καὶ ὕστερον* vgl. das zu 999, a, 8 Gesagte.

30 *μοναδικός* = monadisch, d. h. aus Monaden, punktuellen, unteilbaren Einheiten bestehend.

1081, a, 7 „Die Ideen sind Zahlen" und „die Ideen sind die Zahlen", beides ist möglich, also *τοὺς* nicht zu streichen.

11 *ἄπειροι*: „unendlich viele".

15 ff. *καὶ αἱ κτλ.*: „und die Prinzipien und Elemente werden [von den Platonikern] als die der Zahl bezeichnet, und es ist [da die Prinzipien eben nur Zahlen hervorbringen] nicht möglich, den Ideen vor oder nach den Zahlen ihre Stelle anzuweisen".

21 ff. *οὐ γὰρ κτλ.*: „Denn es könnte dann nicht zuerst die Zweiheit entstehen aus dem Eins und der unbestimmten Zweiheit, sodann die eine Reihe bildenden Zahlen, wie die Platoniker sagen, die Zweiheit, die Dreiheit, die Vierheit u. s. w." *ἡ δυὰς πρώτη* ist nicht = „Urzweiheit", wie Bender übersetzt; gemeint ist diese (die Zweiheit als Idealzahl) mit *ἡ δυάς* hier allerdings, *πρώτη* aber steht prädikativ und könnte dafür *πρῶτον* (entsprechend dem folgenden *ἔπειτα*) stehen. Vgl. 1079, a, 16 und 1080, a, 24.

ἅμα: „zugleich [mit der Urzweiheit]". Zu *τῇ δυάδι τῇ πρώτῃ* vgl. das zu 1081, b, 23 und 1089, b, 9 Gesagte. 23

καὶ — ὕστερον: „so muss auch das aus beiden Elementen Entstehende, während es früher ist als das [vollendete] letztere, später sein als das erstere." 28 f.

Das *καὶ* nach *μονὰς* ist explikativ.

1081, b, 3 *ἅμα δ'* leitet einen Gegensatz ein, es ist also *δ'* am Platz, 6 nicht *τ'*. Eine erste, zweite, dritte u. s. w. Einheit, oder auch eine erste, zweite, dritte Zweiheit, meint Aristoteles, ist möglich; neben einer ersten, zweiten, dritten Einheit aber könne von keiner ersten Zweiheit mehr die Rede sein, da mit den ersten zwei Einheiten die Zweiheit schon gegeben.

Zu *μονάδα μὲν καὶ ἓν πρῶτον* — *καὶ* ist hier explikativ 8 f. — und *δυάδα πρώτην* vgl. das zu Z. 23 Gesagte.

Wenn wirklich *αὕτη* richtig wäre, so wäre damit eben 23 *αὐτὴ ἡ δυάς* gemeint. Es ist aber wohl *αὐτὴ ἡ δυάς* zu lesen, wie das im Parallele damit stehende *τοῦ ἑνὸς αὐτοῦ* der folgenden Zeile zeigt. Wenn die Vierheit so entsteht, dass zur Zweiheit-an sich noch eine andere Zweiheit hinzukommt, so folgt daraus, dass die Zweiheit entsteht aus dem Eins-an sich und einem andern Eins. Was hier *αὐτὴ ἡ δυάς* heisst, ist dasselbe, was anderwärts, z. B. 1081, a, 23 *ἡ δυάς ἡ πρώτη* genannt wird, eben die Zweiheit als Idealzahl. 1080, a, 26 ff. wechselt der Ausdruck. Vgl. das zu 1089, b, 9 f. und im Gegensatz dazu das zu 1082, b, 22 f. und 999, a, 8 f. Gesagte.

οἷον γὰρ: „So sind ja". Vgl. 1000, a, 1. 1049, a, 2. 1075, 1082, a a, 19. 1031, a, 9. 1

Auch hier lese ich *αὐτὴ ἡ δεκάς* (die Zehnzahl-an sich), da 3 *αὕτη* sich über die allgemeine Bezeichnung *ἡ δεκάς* (Z. 2) hinweg auf *τῇ δεκάδι αὐτῇ* (Z. 1) bezöge und bei der Lesart *αὕτη ἡ δεκάς* es Z. 5 wohl *τὰς ἐν αὐτῇ μονάδας* heissen würde.

Es müssen zweierlei Monaden sein, für jede Fünfheit 5 besondere.

πότερον κτλ.: „werden dann keine andern Fünfheiten mög- 8 ff. lich sein [in der Zehnheit-an sich] als eben diese zwei, oder werden sie möglich sein? Sollen sie nicht möglich sein, so wäre das seltsam; sollen sie aber möglich sein, was wird da für eine Zehnheit entstehen aus jenen andern [aus andern Monaden bestehenden]?

[Die Antwort auf diese Frage wird schwer sein, wenn sie nicht die ganze Voraussetzung ad absurdum führen soll.] Ist ja doch keine andere Zehnheit in der Zehnheit als die Zehnheit-an sich".

14 Nach *δυοποιός* ist in Gedanken zu ergänzen die Anwendung dessen auf die „Vierheit", d. h. hier auf die Vierheit-an sich, was eben, Z. 4 *ἀνάγκη* — 11 *παρ' αὐτήν*, von der Zehnheit-an sich gesagt worden.

17 Dass *μεθέξει* „dativus nominis", ist nur möglich, nicht notwendig; es war also *θατέρου θάτερον* nicht einzuklammern.

18 *ἢ ὅταν*: „oder es ist möglich, wenn".

24 „Und wenn sie auch unteilbar sind, so unterscheiden sie sich doch deswegen [hierin] nicht von den zwei Menschen".

1082, b, 1 Die Worte *εἰ τούτων ἰδέαι εἰσίν* können ganz wohl echt sein; sie enthalten die notwendige Voraussetzung der voranstehenden Behauptung".

7 f. *τὰ δ' ἴσα καὶ ὅλως ἀδιάφορα*: „das Gleiche und durchaus Ununterscheidbare".

9 f. „Widrigenfalls werden auch die in dieser Zehnheit enthaltenen Zweiheiten nicht ununterscheidbar (gleichartig) sein, trotzdem sie gleich sind".

22 f. *πρῶτος κτλ.*: „eine erste und eine zweite, eine dritte u. s. f." Es handelt sich hier um das Verhältnis der Idealzahlen zu einander. Vgl. 999, a, 8. Vgl. dagegen 1081, b, 23 und 1089, b, 9.

23 *οὐδὲ κτλ.*: „So könnten auch die Ideen keine Zahlen sein".

30 f. *ἔσται . . . . . ἐνδέχεται*: „geschähe . . . . . wäre möglich".

36 *κατὰ μερίδας*: „nach Teilen" = durch Benennung der Teile, der einzelnen Posten.

1083, a, 1 ff. *τίς ἀριθμοῦ κτλ.*: „welcher Unterschied der Zahl auch ein Unterschied der Einheit sei, wenn es einen solchen gibt. Notwendigerweise aber muss sie (die Einheit, die Monade) sich [von andern Einheiten] der Quantität oder der Qualität nach unterscheiden; allein weder das eine noch das andere scheint als faktisch gegeben (*ὑπάρχον*) möglich zu sein. Doch die Zahl als Zahl (*ὁ ἀριθμὸς ᾗ ἀριθμός*!) unterscheidet sich der Quantität nach".

7 *μείζους ἢ* kann ganz gut stehen bleiben. In dem folgernden Zusatz stehen die Glieder in umgekehrter Ordnung.

30 *οὐδέτερον τῶν τρόπων*: vgl. 1080, a, 18 ff. und 1081, a, 1 ff.

τὸ kann ganz gut stehen bleiben, nicht als zu *ἕν*, sondern als zum Infinitiv gehörig. 25

Die Stilistik erlaubt hier beides, *ὑπάρχει* und *ὑπάρξει*. 1083, b, 27

καὶ — οὖν;: „und muss früher geworden sein. Aus was nun?" 35

Kolon nach *ἐστιν*! — *ὡδὶ μὲν κτλ.*: „wenn so (= additionsweise) das Eins zur geraden Zahl hinzukommt, so ist das (so entsteht) die ungerade Zahl; kommt so (= multiplikationsweise) die Zweiheit (zur geraden Zahl) hinzu, so entsteht die auf einmal verdoppelte; kommen so (= multiplikationsweise) die ungeraden Zahlen hinzu, so entstehen die andern geraden". Mit „*ὁ ἄλλος ἄρτιος*" sind diejenigen geraden gemeint, die nicht durch Multiplikation einer geraden mit 2 entstanden sein können, also 2 (= 1 × 2), 6 (= 3 × 2), 10 (= 5 × 2), 14 (= 7 × 2), 18 (= 9 × 2, resp. 3 × 6) u. s. w. 1084, a, 4 ff.

καίτοι κτλ.: „Freilich ist das weder nach den aufgestellten Sätzen (der Ideenlehrer) möglich noch nach dem Begriff, sie stellen aber so (nämlich als Zahlen) die Ideen auf". 9 f.

„Wozu doch hier die Sätze umstellen? Es bezieht sich *οὕτως* auf *εἰ — αὐτοάνθρωπος* (Z. 14) und heisst einfach „so", „nach dieser Annahme". 16

ὅμοιαι κτλ.: „denn die in denselben Zahlen enthaltenen Dreiheiten sind gleich". 19

Christ sähe hier lieber *τριὰς* als *δυὰς*, offenbar wegen Zeile 14 und 18. Es handelt sich aber hier wie dort lediglich um willkürliche Annahmen. Was nach Platon Idealzahl des Menschen, des Pferdes und anderer dergleichen Existenzen sein sollte, das wusste Aristoteles nicht. 25

ἔτι δὲ κτλ.: Auch dieser Satz spricht wie das Voranstehende und Nachfolgende gegen diese Ideen, resp. Idealzahlen. 27 ff.

ἔτι ἄτοπον κτλ.: „Ferner ist es ungereimt, wenn die Zahl (= die Zahlen) bis zur Zehnheit mehr ein etwas Seiendes und Idee sein soll als die Zehnheit selbst. Und doch findet bei jener kein Werden derselben als einer einheitlich für sich seienden Zahl statt, bei dieser aber findet es statt". Wie man sieht, ist *ὁ* nach *ἀριθμὸς* am Platz; *τὸ ἕν* nach *ὄν* aber war wohl ursprünglich eine Randglosse, die insofern irrt, als „die Zahl bis zur Zehnheit" nicht bloss *τὸ ἕν* ist, sondern auch die *δυάς* u. s. w. involviert. Zu *μᾶλλόν τι ὄν* 29 ff.

καὶ εἶδος vgl. De an. I, 2. 404, b, 16 ff., wo wir lesen, der Geist sei nach Platon das Eins, die Wissenschaft die Zweiheit, die Meinung die Zahl der Fläche (= die Dreiheit), die Empfindung die des Körpers (= die Vierheit), mit dem Zusatz, diese Zahlen seien die Ideen der Dinge. Wenn nun aber diese Momente des subjektiven Lebens als die Ideen der Dinge selbst die Seele sind der in derselben Weise abgestuften objektiven Wirklichkeit; wenn ferner die Elemente das Eins und die (unbestimmte) Zweiheit sind, aus den Elementen aber nach der eben citierten Stelle (Z. 17 und 25) nicht nur die Ideen als die Prinzipien der Dinge bestehen, sondern auch die ebendarum die Dinge erkennen könnende Seele; wenn das alles die ersten vier Idealzahlen sind: dann mag immerhin, wie die Dreiheit oder die Zweiheit nebenher auch die Idealzahl des Menschen, die Vierheit etwa die des Pferdes ist, so die Zehnheit die des Kamels oder irgend eines andern Momentes der objektiven Wirklichkeit sein; jedenfalls ist „die Zahl bis zur Zehnheit mehr ein etwas Seiendes und Idee als die Zehnheit selbst".

32 „Bei ihren Versuchen gehen sie von der Voraussetzung aus, als ob die Zahl bis zur Zehnheit die vollkommene Zahl sei".

35 *οἷον — κακόν*: „wie z. B. die Bewegung, den Stillstand, das Gute, das Schlechte".

1084, b, 1 f. *οἷον κτλ.*: „so ist z. B. die erste Linie (= der Punkt) unteilbar, dann kommt die Zweiheit (= die Linie) u. s. f., auch hier bis zur Zehnheit". *δυάς*, nicht *δυὰς ἐν μήκει*! Es handelt sich hier lediglich um den Begriff der *γραμμή*, nicht um den Gegensatz der konkreten *γραμμή* und ihres begrifflichen Wesens, wie 1043, a, 34.

20 ff. Zu *ἔστι γὰρ κτλ.* vgl. 1039, a, 11 ff.

22 *ἀλλ' ἕτερος ἐξ ἑτέρων μονάδων*: „sondern die eine diese ist aus diesen Monaden, die andere jene aus jenen Monaden".

29 *καὶ ἅμα πρότερα τῆς δυάδος*: „und damit früher als die Zweiheit".

31 „Weil sie aber von den allgemeinen Begriffen ausgingen, bezeichneten sie das als Prädikat ausgesagte Eins (vgl. 1053, b, 19 ff.) auch in diesem Sinne als Teil".

33 f. „Wenn aber das Eins-an sich allein ungesetzt (ohne Lage) sein muss (denn es unterscheidet sich durch nichts als dadurch, dass es Prinzip ist), die Zweiheit aber teilbar ist, die Einheit nicht,

so ist u. s. w." Die beiden Monaden, an sich ungesetzt, werden gesetzt als Zweiheit, die so teilbar ist.

ταὐτὸ τὲ κτλ.: „Es ergibt sich hier das nämliche wie das, 1085, a, 20 was sich in Betreff der Zahl ergibt (resp. ergab)". Dem *τε* entspricht (Z. 23) *δὲ*, wie im Voranstehenden auf *τε* (Z. 16) *ἔτι δὲ* (Z. 19) folgte.

ἐπὶ — γένους: „bei den Arten als Arten einer Gattung" 24

πότερον κτλ.: „ob das Tier-an sich in dem konkreten Tier 25 f. sei oder etwas anderes als das Tier-an sich".

πότερον κτλ.: „denkt er es (das Eins) da als etwas an sich 30 f. Seiendes (*αὐτὸ . . τι*) oder als etwas anderes (*ἕτερον*)?" Es sind *αὐτό τι* und *ἕτερον* Prädikate, und so erscheint *τι* nicht als „spurium" und ist nach *ἕτερον* kein *τι* am Platze. — Zu *αὐτὸ τι* vgl. 1086, b, 27 (*αὐτό ὅ ἐστιν*).

τοῖς (sc. *λέγουσιν*) *κτλ.*: „denen, die sagen, aus dem Eins 1085, b, 7 f. und der unbestimmten Zweiheit (entständen die Zahlen)".

ἀνάγκη δὴ κτλ.: „So muss sie denn notwendig u. s. w." 14

πλῆθός τι: „eine Art Vielheit". 16

πλῆθος εἶναι ist ganz am Platz. Ist der betreffende Teil 19 unteilbar, dann fehlt es bei der Monade am Elemente der Vielheit; ist er dagegen selbst eine Vielheit und folglich die Monade teilbar so fehlt es an der Einheit, so dass also nicht das Eins und die Vielheit, sondern in dem einen Falle das Eins, in dem andern die Vielheit ausschliesslich Element wäre.

καὶ παρὰ τοὺς οὕτω λέγοντας: „auch denen gegenüber, die 23 so sagen". Den andern gegenüber ist es 1083, b, 37 ff. geschehen.

ὑπῆρχε κτλ.: „Es gab nämlich, wie es scheint, auch ein 24 f. begrenztes Viele".

Dass Alexander, wenn er statt *αὐτὸ πλῆθος* bloss *πλῆθος* 26 oder *τὸ πλῆθος* schreibt, die Stelle unrichtig interpretierte, kann man nicht mit Recht sagen. Es ist eben hier *αὐτὸ πλῆθος* im Gegensatze zu *πλῆθος ἄπειρον*: das Viele an und für sich, das Viele ohne Zusatz. Ganz das nämliche bedeutet im Gegensatz zu *πλῆθος ἄπειρον*, überhaupt zu *πλῆθος* mit einem Zusatz das blosse *πλῆθος* oder *τὸ πλῆθος*. Vgl. 1089, b, 10, wo *πολλὰ ἄνισα* (mannigfaltiges, also näher bestimmtes Ungleiches) und *τὸ ἄνισον* (das Ungleiche schlechthin, ohne Zusatz = *αὐτὸ* (*τὸ*) *ἄνισον*) sich gegenüberstehen.

1086, a, 5 f. *τὰ εἴδη - ποιεῖν*: „wollten die Ideen zugleich zu Zahlen machen". — *ταύτας* (das Eins nämlich und die unbestimmte Zweiheit, resp. das Eins und die Vielheit); die Form *ταὐτὰς* statt *τὰς αὐτὰς* (was hier allerdings möglich wäre) gibt es gar nicht.

11 f. *τὰ εἴδη κτλ.*: „dass die Ideen seien, und zwar als Zahlen die Ideen, und dass (daneben) das Mathematische sei". Wegen des Zusatzes *καὶ ἀριθμοὺς τὰ εἴδη* („und zwar diese als Zahlen") zum ersten Glied ist nach *τὰ μαθηματικὰ* die Wiederholung von *εἶναι* notwendig geworden. Nach diesem *εἶναι* ist ein Komma zu setzen; *ἐχώρισεν* steht absolut.

20 Es muss *πεπεισμένος* heissen; „ein [durch das Bisherige] noch nicht Überzeugter dürfte, um überzeugt zu werden, um nichts mehr sich überzeugen lassen".

1086, b, 5 Zu *δηλοῖ* vgl. Xen. mem. 1, 2, 32 (*ἐδήλωσε δέ*).

8 *ὡς ἀναγκαῖον* (sc. *ὄν*).

26 ff. *εἴπερ κτλ.*: „wenn nämlich die Silben nicht allgemein und der Art nach identisch sind, sondern jede nur eine ist der Zahl nach und ein dieses und nicht etwas Gleichnamiges (Allgemeines) und (wenn) man überdies jedes Ansich bloss als eines setzt". Es bedarf hier, wie man sieht, keiner Klammern.

1087, a, 2 ff. Will man hier nach *οὐσίας* das Zeichen der Parenthese setzen, dann reicht diese bis 4 *ἐστιν*.

6 Die Worte *καὶ ἰδέας* sind nicht zu beanstanden. — *ἕν τι κτλ.*: „als etwas davon getrenntes Einheitliches".

7 f. *εἰ δὲ κτλ.*: „Wenn es nun z. B. (*ὥσπερ*) hinsichtlich der Lautelemente recht wohl denkbar ist, dass u. s. w."

10 Der Zusatz Alexanders nach *συλλαβαί* ist gar nicht notwendig. Vgl 1086, b, 22 ff. (*ἑστῶσαν — οὐσιῶν*).

15 ff. Das potenzielle Wissen ist hier nicht zu nehmen in dem engern Sinn einer Möglichkeit, der noch in keiner Weise eine Verwirklichung vorausgegangen; es ist vielmehr zu denken an den Habitus der Gedanken, an die nach dem „Lernen oder Finden" eingetretene virtuelle Zuständlichkeit des Wissens, die (De an. III, 4. 429, b, 8) auch noch gewissermassen (*πώς*) Möglichkeit ist, nicht aber die allem Lernen oder Finden vorausgehende. Die in diesem habituellen Wissen gegebenen Begriffe als solche, z. B. der Begriff des Menschen, haben das Allgemeine, das begriffliche Wesen der Dinge zum Gegenstande, das indes substanzielle Wirk-

lichkeit nur hat in den den Begriffen entsprechenden Einzelexistenzen, so der Begriff des Menschen in den einzelnen individuell existierenden Menschen. In diesen Einzelexistenzen ist jenes Allgemeine ein bestimmtes Dieses, während es als Allgemeines für sich betrachtet trotz seiner begrifflichen Bestimmtheit ein Unbestimmtes genannt werden kann. Das Wissen nun, das die Begriffe in dieser Allgemeinheit und Unbestimmtheit, etwas bloss Mögliches also zum Gegenstande hat, das nennt Aristoteles, trotzdem es von seiner subjektiven Seite *ἐνέργεια* ist, ein Wissen in Möglichkeit, eben weil es nur das Mögliche weiss; und diesem potenziellen Wissen gegenüber ist das gegebenen Falls auf die in einem individuellen Diesen gegebene aktuelle Existenz des begrifflichen Inhalts gehende Wissen ein aktuelles Wissen, ein Wissen in Wirklichkeit. Vgl. De an. II, 5. 417, a, 25 ff., wo Aristoteles das Innehaben der Grammatik als ein bloss potenzielles Wissen, das Wissen des zur Betrachtung Übergegangenen und dieses hier stehende *α* (*τόδε τὸ α*) Wissenden ein aktuelles Wissen nennt. Vgl. auch De an. III, 7. 431, b, 12 ff., wo wir lesen: „Die abstrahirten Begriffe (= die geometrischen Bestimmungen) ferner denkt der Nus wie das Hohlnasige, sofern es hohlnasig ist, nicht getrennt; falls es aber jemand, sofern es als Hohles für sich wäre, aktuell dächte, so würde er es ohne das Fleisch denken, an welchem das Hohle ist (*ἡ δὲ κοῖλον, εἴ τις ἐνόει ἐνεργείᾳ, ἄνευ τῆς σαρκὸς ἂν ἐνόει, ἐν ᾗ τὸ κοῖλον*). So denkt er das Mathematische, das nicht getrennt ist, als ob es getrennt wäre, wenn er jene Dinge denkt. Überhaupt ist der Nus, soweit er aktuell denkt, die (in der Erfahrung gegebenen) Dinge denkend". Aktuelles Denken ist also das Denken eines (in der Erfahrung gegebenen) wirklichen Dinges, aktuelles Denken der mathematischen Grössen (der Linien, Flächen, Körper) ist das Denken derselben als in irgend einem Stoffe, einer Wirklichkeit realisierter, wie man das Hohle aktuell nur denken kann als gegeben z. B. in dieser „hohlen" (= stumpfen, oben eingebogenen, unten aufgeworfenen) Nase meines Freundes X. Aktuell könnte man das Hohle, könnte man die mathematischen Grössen als vom Stoffe getrennte nur denken und wissen, wenn sie so für sich existierten, was aber nach Aristoteles, wie er hier durch den Irrealis andeutet, nicht der Fall ist.

„So viel über diese Substanz" — über die in den Ideal- 39

zahlen, resp. in den Ideen und Zahlen angenommene. Der Singular ist kollektiv. Vgl. das erste Kapitel des Buches *M* und 1092, a, 11.

1087, b, 4 *οἱ δὲ*: Platon und seine Schüler.

11 f. Das Ungleiche ist gleich dem Grossen und Kleinen zusammengenommen. Das Grosse und Kleine sind eins dem Begriff nach als Gegensatz des Gleichen; dieses begrifflich einheitliche *ἐναντίον*, das Ungleiche, manifestiert sich aber in seiner Erscheinung immer als die gegensätzliche Relation des Grossen und Kleinen, der Zahl nach also als zwei. Es ist hier das im 5. und 6. Kapitel des Buches *I* Gesagte (vgl. insbesondere 1056, a, 8 ff.) gestreift. Die *ἐναντία*, in denen Platon und seine Schüler die Prinzipien des Ewigen sehen, sind überhaupt keine *ἐναντία* (die Materie ist nicht ein *ἐναντίον*, sondern ein dem Entgegengesetzten zu Grunde liegendes Drittes: vgl. 1069, b, 6 und 1075, a, 31 ff.) oder wie das Gleiche und Ungleiche, das Grosse und Kleine, die der Kategorie der Quantität angehören, wenigstens keine Prinzipien und Elemente ewiger Substanzen, wenn es überhaupt gegensätzliche Prinzipien und Elemente ewiger Substanzen gäbe.

12 f. *ἀλλὰ κτλ.*: „Sie bestimmen aber auch die Prinzipien, die sie Elemente nennen, nicht richtig" (*οὐ καλῶς*, d. h. sie bedienen sich nicht der richtigen Ausdrücke dafür).

18 ff. *διαφέρει κτλ.*: „Diese Abweichungen begründen so zu sagen keinen Unterschied hinsichtlich mancher der sich ergebenden Schwierigkeiten, sondern nur hinsichtlich der logischen Bedenken, die ihre Vertreter vermeiden, weil sie selber ihre Beweise logisch (vom Begriff aus, die begriffliche Allgemeinheit einhaltend) führen."

24 Es genügt hier wohl, aus dem Voranstehenden *εἶναι* in Gedanken zu ergänzen.

30 Freilich *τῷ αὐτῷ* oder *ταὐτῷ*: „eben diesem" (dem Identischen nämlich). Ist ja *τὸ ἄλλο* selbst identisch mit *τὸ ἕτερον*.

32 „denn es würde das Eins ein Weniges sein". Vgl. 1056, b, 4 ff. und 1057, a, 1 f. 1088, b, 9.

33 ff. *τὸ δ' ἓν κτλ.*: „Offenbar aber bedeutet das Eins ein Mass. Und bei allem ist etwas anderes das als Voraussetzung Feststehende, so in der Musik der Viertelston".

1088, a, 2 f. *καὶ — αἴσθησιν* hat Christ mit Recht in Parenthese gesetzt; *ὡς οὐκ ὄντος κτλ.* („indem das Eins u. s. w.") schliesst sich an das diesen Worten Vorausgehende an.

Das Eins ist nicht *ἀριθμός* im Sinne von „Anzahl", Zahl ist es schon. Vgl. das zu 1057, a, 7 Gesagte. 6 f.

δεῖ δ' αἰεὶ κτλ.: „Es muss aber immer für alles das Mass etwas Gleichartiges sein, wenn z. B. das Pferd (resp. Pferde: *ἵππος* steht kollektiv) der Gegenstand, so ist das Mass Pferd (*ἵππος*!), wenn der Mensch, Mensch (*ἄνθρωπος*!] Wenn Mensch, Pferd und Gott zusammen der Gegenstand, so ist wohl das Mass „lebendes Wesen", und die Anzahl derselben wird lauten: (so und so viele) lebende Wesen. Wenn aber „Mensch und weiss und gehend" zusammen der Gegenstand, so gibt es zwar für diese am wenigsten eine Anzahl, weil sie alle demselben und derZahl nach einem zukommen, gleichwohl aber wird ihre Anzahl die von „Gattungen" (= Arten der Aussage des Seienden: *γενῶν τῆς τοῦ ὄντος κατηγορίας* = Kategorien) sein, oder wie man das sonst in ähnlicher Weise bezeichnen will. — Diejenigen aber, welche das Ungleiche als etwas Einheitliches und die unbestimmte Zweiheit des Grossen und Kleinen aufstellen, entfernen sich u. s. w." Es ist Z. 9 das Komma nach *μέτρον* zu tilgen, dagegen ein solches nach *ἵππος* zu setzen; statt *ἵππους* und *ἀνθρώπους* ist *ἵππος* und *ἄνθρωπος* zu lesen. 8 ff.

καὶ ὑστέρα κτλ.: „und es ist eine spätere Kategorie als das Qualitative und Quantitative; es ist das Relative, wie gesagt (Z. 17 f.), nur eine Bestimmtheit des Quantitativen". — Im Folgenden setzt auch Bender mit Recht *ὑπόκειται* als ausgefallen voraus. 24 f.

θατέρου κτλ.: „wenn das andere sich quantitativ verändert hat". 35

ἀνάγκη κτλ.: „Auch muss bei jedem Sein (= in allen Kategorien des Seins), also auch bei der Substanz, die Materie potenziell das Betreffende sein; das Relative aber u. s. w." 1088, b, 1 f.

εἰ δὲ κτλ.: „Und wenn denn nun auch die Vielheit etwas ist, das zum Teil immer ein Weniges ist, wie z. B. die Zweiheit (denn wäre sie ein Vieles, so wäre das Eins ein Weniges), so wird es auch ein schlechthin Vieles geben, wie z. B. die Zehnheit ein Vieles ist, und zwar (*καὶ*) wenn es im Vergleich mit dieser kein Mehr gibt, oder zehntausend". Vgl. das zu 1087, b, 32 Gesagte. 8 ff.

ἢ μηδέτερον — nach dem Z. 5 Gesagten nämlich. 13

εἰ καὶ κτλ.: „mag es nun auch, trotzdem es geworden, immer bestehen". 16 f.

28 ff. „28 *εἰσὶ* – 35 *μαθηματικόν* pertinent ad posteriorem partem capitis 1", meint Christ. Die Worte sind indes an ihrem Platz. Diejenigen, von denen hier die Rede, vermeiden die im vorigen Kapitel angedeuteten Schwierigkeiten; das hier beregte Bedenken trifft aber auch sie.

1089, a, 8 f. *ποῖον κτλ.*: „in Bezug auf welches (Sein) wird also alles Seiende eins sein, wenn u. s. w."

11 *ὄν τι* (nicht *ἕν τι*!): „ein Seiendes".

12 f. *μίαν φύσιν τινὰ γενομένην*: „die so entstandene Art einheitlichen Seins (= dieses Kategorien-Pêle-mêle)".

16 „*ἄνθρωπος*" möglich; bei der überlieferten Lesart *ἄνθρωπον* ist *εἶναι* in Gedanken zu ergänzen.

27 f. *τὸ μὴ ὄν* war vielleicht ursprünglich Randbemerkung, zur Erklärung von *τὸ ὡς ψεῦδος* dienen sollend; jedenfalls ist *τὸ* zu streichen. — *παρὰ κτλ.*: „daneben aber das als Falsches Nichtseiende und das als das Potenzielle".

33 f. *ἄτοπον κτλ.*: „Es ist aber offenbar ein Widerspruch, wohl zu fragen, wie das Seiende ein Vieles sei in Bezug auf das Was (= das substanzielle Sein: *τὸ τί ἐστι* acc. graec.), nicht aber auch, wie es ein vielheitliches Qualitatives oder Quantitatives". *τὸ „τί ἐστι"*, das Wesen (vgl. 1030, a, 18): dieses erscheint in jedem einzelnen als ein *„τόδε τι"*.

1089, b, 2 f. *εἶδον ἂν κτλ.*: „so hätten sie das, was auch in diesen Dingen (= in diesen Eigenschaften, Bestimmungen) die Ursache ist, erkennen müssen; denn Ursache ist überall das nämliche, d. h. (*καὶ* explicat.) das Analoge". Es ist die Materie gemeint, resp. die Möglichkeit, die in den verschiedenen Kategorien eine verschiedene.

7 *δὲ* statt *τε* möglich.

9 f. Zu *τὸ ἄνισον* vgl. das zu 1085, b, 26 Gesagte; *„τὸ πρῶτον ἄνισον"* sagt man nicht. Durch den attributiven Zusatz von *πρῶτος* werden wohl die Idealzahlen (*τὸ πρῶτον ἕν, ἡ πρώτη δυάς* u. s. f.) von den andern Zahlen unterschieden (vgl. das zu 1081, b, 23 Gesagte), nicht aber findet sich statt *αὐτὸς ὁ ἄνθρωπος* (*αὐτοάνθρωπος*), *αὐτὸ τὸ καλόν* auch *ὁ πρῶτος ἄνθρωπος, τὸ πρῶτον καλόν*. Im übrigen ist hier *πῶς δὲ – ἄνισον* = „warum das *ἄνισον* ein vielfaches".

16 ff. „Man muss also, wie gesagt, in jeder Kategorie das potenziell Seiende voraussetzen. Da hat nun aber der Vertreter der

in Rede stehenden Theorie (zu seinen sonstigen Absonderlichkeiten hin) auch noch bezüglich der Frage, was das potenziell Diese, d. h. (*καὶ* explic.) Substanzielle, aber (noch) nicht für sich Seiende sei, dahin sich ausgesprochen, dass es das Relative sei".

21 f. *πολύ τε μᾶλλον . . . ζητεῖν* hängt von *ἀνάγκη* (Z. 16) ab.

26 f. *διὰ γὰρ κτλ.*: „die Antwort nämlich, dass, weil sie (die übrigen Kategorien) nicht (von der Substanz) getrennt sind, infolge davon, dass das Substrat ein Vieles wird und ist, es vieles Qualitative und Quantitative gebe".

29 ff. *ἀλλ' ἐπὶ κτλ.*: „Dagegeu bei dem Diesen hat man Grund zu fragen, wie es komme, dass das Diese ein Vieles sei, wenn nicht auch das Diese etwas Derartiges, nämlich ein Sein von solcher Beschaffenheit (*τι . . . καὶ φύσις τοιαύτη*) ist" — ein solches nämlich, in welchem Potenzialität und Aktualität zu unterscheiden. Das *καὶ* vor *φύσις* ist explikativ und *τοιαύτη* gehört auch zu *τι*. Die Wortstellung betreffend vgl. 1075, a, 3.

1090, a, 2 *ταὐτό*: Sie sind identisch, sofern eben das *ποσόν* lediglich eine (accidentelle) Bestimmtheit des *„τί ἐστιν"* ist.

16 ff. „Diejenigen also, welche die Existenz von Jdeen annehmen und zwar als Zahlen, indem sie jedes einzelne (*τὸ ζῶον, τὸ δίπουν* u. s. w.) gemäss der Heraussetzung desselben aus den vielen Einzeldingen als eine [ideale] Einheit auffassen, versuchen wenigstens gewissermassen zu erklären, warum die Zahl sei" (*λαμβάνοντες ἕν τι ἕκαστον πειρῶνταί γε λέγειν πως, διὰ τί ἔστιν*). Zu *διὰ τί ἔστιν* ergänzt sich in Gedanken *ὁ ἀριθμός*. Es ist von Z. 3 an die Rede von der Existenz der Zahlen und bezieht sich *οὖν* (Z. 16) auf das Z. 4—7 Gesagte; der kollektive Singular steht aber wie im unmittelbar Folgenden (Z. 20), so auch Z. 11.

37 *χωριστὰ* — sich zunächst beziehend auf *τὰ λεγόμενα*, resp. *ἀξιώματα*, mittelbar aber auch auf *ἀριθμός*, wie das voranstehende *εἶναι*.

1090, b, 15 *τὸ μηδὲν συμβάλλεσθαι*: „dass (thatsächlich) nichts zu bedeuten hat".

36 f. *ὁ αἰσθητὸς ἀριθμός* ist eben = *τὰ αἰσθητά*. Vgl. 1080, b, 13. Es ist dabei (vgl. 1092, b. 18-23) an die Massbestimmungen im Sinnlichen zu denken. — Nach *ἔσται* ist ein Komma zu setzen.

1091, a, 1 ff. *ἐξ ἄλλου δέ τινος μικροῦ καὶ μεγάλου*; (*τὰ γὰρ μεγέθη ποιεῖ*)*κτλ.*: „Doch aus einem gewissen andern Kleinen und Grossen?

(Macht sie ja doch [vgl. 1090, b, 21 ff.] die Grössen.) Weist man aber (in der Antwort auf diese Frage) auf ein gewisses anderes hin, so vermehrt man so die Elemente und wenn (je) ein Eins das Prinzip ist des einen und des andern Kleinen und Grossen, so wird über diesem doppelten Eins das Eins als etwas Gemeinsames sein. Man muss nun fragen, wie das Eins auch diese vielen — diese zwei [vgl. 1056, b, 25 ff.], resp. drei nämlich — sei, und zugleich ist es nach Platon unmöglich, dass die Zahl anders entstehe als aus dem Eins und der unbestimmten Zweiheit [während so das Eins sich selber soll als ein dreifaches setzen können, womit die Zweiheit und die Dreiheit schon gegeben wäre]".

12 *τὸν ἀφ' ἑνὸς διπλασιαζόμενον*: „die auf einmal [nicht nach und nach durch Addition] verdoppelte (Zahl). Vgl. 1084, a, 6 und 987, b, 34.

17 *τὸ ἔγγιστα τοῦ ἀπείρου*: „der nächste Teil des Unbegrenzten". — *ὅτι* ist wohl absichtlich gesetzt nach der langen Zwischenbemerkung.

19 „sie ein wenig (*τι*) zu prüfen in Betreff der Natur".

22 ff. *τοῦ μὲν κτλ.*: „Für die ungerade Zahl nun nehmen sie kein Werden an, während es nach ihrer Ueberzeugung offenbar ein Werden der geraden gibt. Die gerade Idealzahl aber lassen einige u. s. w." Zu *τὸν δ' ἄρτιον πρῶτον* vgl. 1081, b, 23 u. 1089, b, 9.

28 *τοῦ θεωρῆσαι ἕνεκεν*: „um der wissenschaftlichen Betrachtung willen" — wobei es sich lediglich um Voraussetzungen des Denkens zum Behufe der wissenschaftlichen Deduktion, also bloss um ein Früher und Später der Erkenntnis nach handeln würde.

32 f. *πότερόν κτλ.*: „ob eines der Prinzipien so beschaffen ist, wie wir das an sich Gute, d. h. (*καὶ* explic.) das an sich Beste verstanden wissen wollen, oder nicht, vielmehr erst später Gewordenes (so beschaffen ist)."

1091, b, 8 f. *ἐπεὶ κτλ.*: „denn die Gemischten von ihnen, auch (*καὶ*) insofern (die Gemischten), als sie nicht durchaus der mythischen Ausdrucksweise sich bedienen". Sie sind „Gemischte" (= schon halbe Philosophen) vornehmlich durch den Inhalt ihres Vortrags.

21 *γε* statt *τε* ist möglich.

1092, a, 3 Zu *ὥσπερ ἐλέγομεν ὅτι* vgl. 1031, a, 9.

τὸ τιθέναι οὕτως: „es so aufzunehmen". — Zu *πρῶται οὐσίαι* vgl. das zu 1003, b, 16 f. Gesagte. 10 f.

τὰς τοῦ ὅλου ἀρχάς: generalisierender Plural, im Sinne der von Aristoteles widerlegten Philosophen gebraucht. — *τῇ*, sc. *ἀρχῇ τῆς κινήσεως* (vgl. Z. 16 f.). 12

Zu *ὅτι κτλ.*: vgl. 1072, b, 31 ff. — *τὰ πρῶτα* = *αἱ πρῶται οὐσίαι* (Z. 11). 13 f.

ἅμα κτλ.: „zugleich den Körpern und den mathematischen Grössen". Nach E: „zugleich [mit denn sinnlichen] den mathematischen Körpern". Beide Lesarten sind möglich. 17 f.

„das Werdende ist etwas anderes" — als die Elemente oder Prinzipien. 25

νοῆσαι „sich vorstellen". — *τοῦτ' — ἀριθμός*: „Dies also müsste die Zahl sein". 28

ἔσται (mit Bonitz): meinetwegen; *ἔστιν* (A^b E) kann aber auch stehen und wäre noch lebhafter. 1092, 2, b

Christ vermutet: *τῶν ζῴων καὶ φυτῶν*. Aber Eurytus hat in Betreff der Tiere vielleicht die Ausführung der Phantasie seiner Schüler überlassen. Er wird wohl auch nicht alle Pflanzen mittelst Steinchen nachgebildet haben. 13

ὁ γὰρ λόγος οὐσία: „denn der Begriff, resp. das Verhältnis (der Zahlen) ist die Substanz". Für *ἡ οὐσία* spricht gar nichts. 17 f.

οἷον κτλ.: „So ist z. B. die Substanz Zahl des Fleisches oder Knochens so: drei Teile Feuer und zwei Teile Erde" — von welcher willkürlich angenommenen Bestimmung eben nur das Verhältnis von 3 zu 2 zur *οὐσία* (*κατὰ τὸν λόγον*) gehört. 18. f.

ὁ μοναδικός: „die aus (unteilbaren) Einheiten (Monaden) bestehende" — die mathematische. — *οὔτε κτλ.*: „ noch ist sie Materie, noch Begriff, resp. (*καὶ* explic.) Form der Dinge". Der *ἀριθμός* ist nicht *ὕλη*, hören wir hier; und doch ist soeben (Z. 18) gesagt worden: *ὁ δ' ἀριθμὸς ὕλη*. Aber das war eben der angewandte *ἀριθμός*, der *ἀριθμός τινων* (Z. 20), der eben durch seine Anwendung auf die *τινά ἀριθμὸς πύρινος, γήϊνος*, überhaupt *σωματικός* (Z. 22), *αἰσθητός* (1090, b, 36) geworden. Abgesehen von seiner Anwendung auf Materielles ist der *ἀριθμός* nicht *ὕλη*, sondern die bekannte Abstraktion der mathematischen Zahl. 24 f.

τῷ κτλ.: „infolge davon, dass die Mischung in der Zahl besteht, sei es in der geraden, sei es in der ungeraden". — *τριὸς* 27 f.

τρία ist Prädikat: wenn er als 3×3 gemischt, d. h. wenn ich $^9/_{10}$ Honigwein dazu genommen.

30 *ἐν οὐδενὶ — ὄν*: „wenn er, ohne nach einem bestimmten Zahlenverhältnis gemischt zu sein, mit Wasser verdünnt, als wenn er, nach einem Zahlenverhältnis bereitet, stark ist".

31 *ἐν προσθέσει ἀριθμῶν ... οὐκ ἐν ἀριθμοῖς*: „auf einer Addition von Zahlen und nicht auf den Zahlen (als solchen)" — d. h. es muss zu dem ersten Ingrediens ein nach Zahl und Mass bestimmtes anderes hinzukommen, und es genügt nicht, dieselbe Zahl, resp. dasselbe Ingrediens so und so vielmal zu nehmen.

34 f. Von den Produkten der Faktorenreihen *ABΓ* und *ΔEZ* muss das eine gemessen werden können, d. h. teilbar sein durch die Zahl *A*, das andere durch die Zahl *Δ* und der Quotient gibt an, wie oft das durch *A* und *Δ* repräsentierte stoffliche Ingrediens genommen worden ist, nicht aber gemischt mit einem andern Ingrediens. — *πάντα*: „alles", nämlich alle Multiplikationsprodukte.

35 f. *οὔκουν κτλ.*: Es kann also nicht, wenn die Zahl des Feuers *BEΓZ* (2×5×3×7) ist, die des Wassers *BΓ* (2×3) sein". Trotz *οὔκουν* muss es hier *καὶ* (nicht *οὐδ'*) heissen; beides zusammen ist nicht möglich, weil sonst dasselbe Ingrediens ($B = 2$), 105-mal genommen, Feuer, dreimal genommen, Wasser sein müsste.

1093, a, 1 ff. Zur Sache vgl. 1084, a, 17.

4 f. *τῶν τοῦ ἡλίου φορῶν*: „der Umschwünge, die zur Erklärung der Bewegung der Sonne vorausgesetzt werden müssen".

9 Das Komma nach *ἐκοινώνει* ist zu tilgen.

11 f. *ταὐτὰ κτλ.*: „so wären sie mit einander identisch, da sie die gleichartige Zahl hätten, wie z. B. Sonne und Mond [wegen der gleichen Anzahl ihrer Sphären (vgl. 1073, b, 18 f. und das zu 1074, a, 12 Gesagte] mit einander identisch wären".

19 *δώδεκα* ist Prädikat (also wörtlich: „als zwölf"). — Wie Christ dazu kommt, zu sagen: „*οἱ δὲ* corruptum", ist mir unerklärlich.

20 „Sagen sie ja doch auch, die Buchstaben *ΞΨZ* seien Konsonanzen, und (*καὶ*) weil es drei Konsonanzen gebe, u. s. w."

28 *ὅτι*, nicht *ἔτι*, wie *αἵ τε μέσαι ἡ μὲν .. ἡ δὲ* „von den mittleren Seiten die eine. . die andere") (Z. 29) und *καὶ ὅτι* (1093, b, 1) zeigt.

1093, b, 7 f. Es ist hier an die gegensätzlichen Elemente der Zahlen zu denken, wie sie 986, a, 18 f. und ibid. 23 ff. aufgezählt sind.

Die in der Reihe des Positiven, Guten aufgeführten Elemente, das Ungerade, das Begrenzte, die Einheit, das Rechte u s. w., das sind die „in den Zahlen enthaltenen gepriesenen Wesen". Das Gerade, das Unbegrenzte, die Vielheit, das Linke u. s. w. sind hier *τὰ τούτοις ἐναντία* („das diesen Entgegengesetzte"), in welcher Wendung *τούτοις*, auf *φύσεις* bezüglich, *κατὰ σύνεσιν* statt *ταύταις* steht.

ὡς μέντοι κτλ.: Der Vordersatz tritt dem vorausgehenden 11 f. 8 *ὡς μὲν — 9 φύσεως* gegenüber. Dort ist *καὶ αἴτια ποιοῦσι* als mit *ὡς λέγουσι* zusammenfallend, es erklärend zu verstehen („wie einige davon (vom Mathematischen) reden und in diesen ihren Reden es zur Ursache der Natur machen" = „wie einige davon als von der Ursache der Natur reden"); hier ist im Anschluss an *οὐδὲν αὐτῶν αἴτιόν ἐστιν* zu *ποιοῦσι* zu ergänzen: *αἴτια* (*αὐτά*), so dass also unser Satz deutsch so lautet: „In der Weise jedoch, wie sie es (in der That) dazu (= zur Ursache der Natur) machen [durch ihre in Allegorien bestehenden Nachweisungen nämlich] zeigt es sich klar, dass u. s. w." — *τὸ εὖ* — im Sinne von *τὸ καλόν*. Vgl. dazu den Schluss von *M* 3. — *καὶ τοῖς ἀριθμοῖς* ergänzt sich zu *ὑπάρχει* in Gedanken von selbst.

13 ff. *τὸ ἴσον, αἱ δυνάμεις ἐνίων ἀριθμῶν*: Damit ergänzt sich unsere Kenntnis der „in den Zahlen gegebenen gepriesenen Wesen". — *ἅμα γὰρ κτλ*: „Zusammenfallen sollen ja die Jahreszeiten und die und die Zahl". Das ist ein Beispiel für *αἱ δυνάμεις ἐνίων ἀριθμῶν*. Der Jahreszeiten sind 4, der *ἀριθμός* ist also die zweite Potenz von 2. — *καὶ τἆλλα κτλ.*: „auch alles andere, was sie aus den mathematischen Lehrsätzen beibringen, hat diesen Wert".

18 ff. *ἓν δὲ κτλ.*: „nur beruht die Einheit lediglich auf Analogie. In jeder Kategorie des Seienden nämlich findet sich das Analoge, wie Gerades in der Länge, so in der Breite das Glatte, in gleicher Weise in der Zahl das Ungerade, in der Farbe das Weisse" [alles nämlich als Analoges. Die Analogie liegt in der Ausgleichung, in der Zurückführung des Gegensätzlichen auf die Einheit.

21 ff. *οἱ ἐν τοῖς εἴδεσιν ἀριθμοὶ*: „die in den Ideen gegebenen Zahlen". — *διαφέρουσι κτλ.*: „denn jene sind von einander verschieden als der Art nach die gleichen". Die Zweiheiten sind als Zweiheiten der Art nach gleich; gleichwohl sind die „erste Zwei-

heit" und die zwei Zweiheiten in der Vierheit von einander verschieden, ebenso wieder letztere von denen in der Achtheit, wegen der Verschiedenheit ihrer Monaden; ja es müssen sogar, wie Aristoteles zeigt (1082, a, 1 ff.) die zwei Zweiheiten in der Vierheit aus ungleichartigen Monaden bestehen und so von einander verschieden sein.

Epilog über Pantheismus und Christentum.

Grosses habe ich über Aristoteles gesagt, anderes, als man über ihn sonst zu hören gewohnt ist, und ich kenne den Widerspruch wohl, den man mir entgegensetzen möchte. Von dem (absoluten) Dualismus, den viele dem Stagiriten imputieren, will ich weiter nicht reden; dieser Vorwurf ist, glaube ich, erledigt durch das, was ich in „Des Aristoteles Erhabenheit über allen Dualismus u. s. w." und auch im ersten Teile dieser Schrift diesbezüglich gesagt habe. Gegen eine andere Anklage seien hier noch einige Worte gerichtet. Wie den Scholastikern Aristoteles der Philosoph *κατ' ἐξοχήν* war, so hat auch Hegel in den Philosophemen eben dieses Aristoteles den tiefsten spekulativen Begriff ausgesprochen gefunden, um dessen Wiedererweckung im Bewusstsein der Gegenwart es sich handle. So konnte es nicht fehlen, dass Vertreter einer sogenannten positiven oder christlichen Philosophie, die in den Lehren der mittelalterlichen Denker „pantheistische Elemente" wuchern, die moderne deutsche, resp. Hegelsche Philosophie aber ganz im „Pantheismus" aufgegangen sehen, die Quelle solchen Antichristentums in dem Anschluss an den „Heiden" Aristoteles erkennen wollen. Es ist das thatsächlich schon zu wiederholten Malen geschehen und geschieht neuestens wieder durch einen Mann, vor dessen religiösem und wissenschaftlichem Ernst ich die allergrösste Hochachtung habe, durch Professor Th. Weber nämlich in seiner bei Perthes in Gotha (1888 und 1891) erschienenen Metaphysik. Derselbe hat sich diesbezüglich auch mir gegenüber ausgesprochen, und daran will ich mit seiner Erlaubnis hier anknüpfen. Ich sagte in „Metakritische Gänge betreffend Aristoteles und Hegel" S. 30: „Sich selbst zu begreifen im Begriffe des göttlichen Geistes, darum handelte sichs von jeher in der Philosophie, speziell seit Platon und Aristoteles, und, solange es Philosophie gibt, muss in ihr es darum vornehmlich sich handeln. Nach Aristoteles ist Gott die Weisheit, i. e. ursprünglich und absolut das Subjekt und Objekt des höchsten Wissens und lässt als nicht nei-

discher Gott uns an diesem seinem Wissen, das er selbst ist, partizipieren. Nach Hegel ist die christliche Religion die Religion des Geistes, nicht in dem trivialen Sinn einer geistigen Religion, sondern so, dass in ihr Gott gewusst wird als gegenwärtiger, wirklicher Geist, als wohnend in seiner Gemeinde, gewusst wird die Vereinigung des unendlichen Gegensatzes von Gott und Welt in der Weise, dass ich die Unmittelbarkeit meines Seins und Wissens als nicht auf sich beruhend, sondern als vermittelt erkennend und auf die Eitelkeit des sich in sich reflektierenden, an sich festhaltenden endlichen Fürsichseins verzichtend, davon befreit, mein wahres Selbst finde im göttlichen Selbst, mein endliches Ich im unendlichen göttlichen Ich, wie wir von den Verstorbenen sagen, dass sie ruhen in Gott". Darauf folgende Bemerkung Webers: „Zu den Worten S. 30 — „Sich selbst zu begreifen im Begriffe des göttlichen Geistes" bis „vornehmlich sich handeln" — mache ich meinerseits ein grosses Fragezeichen. Zwar räume ich Ihnen ein, dass es seit Platon und Aristoteles bis auf Hegel in der Philosophie sich stets darum gehandelt hat; aber eben darin sehe ich auch den Hauptirrtum, der sich wie ein roter Faden durch die ganze Geschichte der Philosophie hindurchzieht; denn er beweist, wie mir scheint, sonnenklar, dass es dieser nicht gelungen, alle pantheistischen Elemente in dem Verständnisse von Gott und Welt zu überwinden und auszuscheiden. Daher kann ich Hegels Auffassung der christlichen Religion, wie Sie dieselbe S. 30 entwickeln auch nicht als die richtige anerkennen. Denn das Christentum perhorresziert meines Erachtens „die Vereinigurg des unendlichen Gegensatzes von Gott und Welt" im Sinne Hegels, da jenes auf die Kreation der Welt durch Gott, mithin auf beider Wesensdiversität, nicht aber auf ihre Wesensidentität à la Hegel sich gründet".

Nun, der mit den oben angeführten Worten angedeutete Begriff Gottes und unser selbst in ihm involviert den Begriff der Kausalität; das endliche Denken ist, um mit Hegel zu reden, in sich gegangen und hat sich so als endlich, als geworden gesetzt. Dieses Denken hat die negatio sui im vollen Sinn vollzogen, so dass es alle sinnliche und geistige Unmittelbarkeit in sich aufgegeben und sich ganz an Gott, die Wahrheit, hingegeben. Durch Gott weiss es alles gesetzt und vermittelt und will Gott und in

Gott sich nur wissen mit göttlichem Wissen. In der Welt hat „ihr Sein die Liebe fremdem Sein geschenkt", d. h. aus dem Reichtum seines Lebens, aus seiner unendlichen Kraft hat Gott dies entäusserte, dem reinen Ansich oder Wesen entfremdete Sein der Welt gesetzt. Wie der Vater ohne den Sohn substanziell nicht weniger wäre als mit dem Sohn, so wäre Gott ohne die Welt nicht weniger als Gott mit der Welt. Nach der Rückkehr der Welt in Gott, in der Ewigkeit nach der Zeit ist Gott wieder alles in allem wie in der Ewigkeit vor der Zeit, nur dass jetzt unendlich viele Ich sich wissen in dem ursprünglichen absoluten dreieinigen Ich. Aus der Welt kehrt Gott als unendlich multipliziertes Ich in sich zurück und „ist nur Gott als diese Rückkehr. Ohne die Welt ist Gott nicht Gott". Ein unaufgeschlossener, niemand denn sich selbst bekannter absoluter dreipersönlicher Geist wäre er auch ohne die Welt; das, was wir Gott nennen, ist er erst durch seine Manifestation in der Welt und die Zurückführung der Welt in sich selbst. — Die Welt in ihrer Erscheinung ist verschieden von Gott, Gott ist der (reine) Geist und dieser ist das Wesen. Die Erscheinung dieser Welt geht vorüber, dereinst, wenn Gott wieder „alles in in allem", werden wir in Gott ruhen, uns im Wesen wissen, eine „Wesensdiversität" wird nicht mehr obwalten zwischen ihm und uns; und doch werden wir uns noch unterschieden wissen von Gott. Seiner Aseität und Absolutheit, d. h. der Eigenschaft, ungeworden, von Ewigkeit zu sein und das ewig wirkliche, die Macht habende Prinzip aller Wirklichkeit zu sein, kann und will sich Gott nicht entäussern, und trotz ihres Versenktseins in Gott verbleibt der Seele die Reflexion in sich, in ihr formell von dem göttlichen verschiedenes Ich. „Wenn die Seele verflösse in Gott", sagt Meister Eckhart, „und Gott in sie, da bliebe der Schaden in ihr wegen der unbegreiflichen Weite seiner Wesenheit und der Kleinheit ihrer Geschaffenheit. Darum hat ihr Gott ein Pünktlein gelassen: damit kehrt sie [nach dem Scheiden aus diesem Leben, „sinkend und sinkend in dem göttlichen Wesen und doch den Grund nimmer finden könnend"] wieder in sich selber und findet und erkennt sich als Kreatur". Hier noch „pantheistische Elemente" ausscheiden wollen, hiesse, glaube ich, die Lehre des Christentums selber bemängeln.

Es ist gewiss wahr, das Christentum lehrt die Kreation

der Welt durch Gott. Aber „Kreation", „Schöpfung", das ist ein Wort; in dem betreffenden Begriffe liegt ein Hervorgehen der Welt aus Gott, bei dem Gott nicht bestimmt ist durch äussern Zwang oder dunkeln innern Drang; es handelt sich um ein Setzen der Welt mit Bewusstsein und Freiheit. Die Welt ist „aus nichts", d. h. nicht aus einem Gott gegebenen, für ihn vorfindlichen Stoff, sondern bloss durch die Allmacht des göttlichen Willens ins Dasein gerufen; aber die Allmacht Gottes ist die Kraft Gottes und diese vom Wesen Gottes nicht zu trennen. So kann also doch von einer „Entwicklung der Welt aus dem Leben Gottes selber" gesprochen werden, in dem Sinn aber nur, dass das Leben Gottes prinzipiell für sich vor und über aller Kreatur abgeschlossen ist. — „Einer ist der Sohn Gottes" — „die ganze Welt ist es": mit dieser Formel lässt sich der Gegensatz von Christentum und Antichristentum nicht charakterisieren; das Christentum lehrt beides. Dem Christentum gegenüber steht in dieser Beziehung eine Auffassung, welche die Behauptung involviert, nur die Welt sei der Sohn Gottes. Es war ja schön gesagt und wahr, wenn da einer in der Beilage der „Allgemeinen Zeitung" vom 9. Dezember 1890, die „Identität eines wahrhaft frommen und sittlichen, eines von Gott gewirkten und eines mit eigener Energie dem Willen Gottes entsprechend gerichteten Denkens und Wollens" betonend, sich so vernehmen liess: „Das Reich Gottes ist ein Gnadengeschenk, das man dadurch erlangt, dass man sich innerlich abwendet von allem, was ihm widerstrebt und es höher schätzt als alle Güter der Welt. Was sind diese ohne den Frieden der Seele?" Wenn aber derselbe Mann meint: „Von seinem sittlich-religiösen Lebensgefühl aus hat Jesus Gott als Vater, sich als Sohn erkannt", wenn er diesen erst bei seiner Taufe zum Bewusstsein seines Messiasberufs kommen lässt, so ist das eben nicht mehr der christliche Standpunkt. Ebenso könnte es leidlich scheinen, wenn der Berliner Theologe Harnack sagt: „Der Mensch Jesus Christus ist die Offenbarung Gottes selbst und Vater, Sohn und Geist sind nicht drei nebeneinander bestehende Personen, sondern ein Gott und Vater hat uns in Christo sein väterlich Herz aufgethan und offenbart durch seinen Geist Christum in den Herzen". Damit soll indes nach Harnack der Satz ausgeschlossen sein, dass „Christus eine göttliche Person, welche die Menschheit angenommen". So aber sind seine Sätze

trotz alles Redens von Christo nicht mehr christlich. Vater, Sohn und Geist sind allerdings nicht neben einander bestehende, wohl aber in einander seiende, aus einander hervorgehende und in einander zurückkehrende Personen vor und über aller Zeit und Menschheit — es schaut hin und her in dem Schauen, das Gott ist, und das Einheitliche, das die zwei in sich erschauen, ist ein schauendes Drittes — und der Mensch Jesus Christus kann die Offenbarung Gottes selbst nur sein als die zweite göttliche Person, welche die Menschheit angenommen. In diesem Gottmenschen nur, der wie der Menschensohn, so in ausschliessendem Sinne Gottes Sohn, der von oben Gekommene, der „Oriens ex alto", war, der von sich das Bewusstsein ausgesprochen: „Ehe Abraham war, bin ich", hat der eine Gott und Vater uns sein väterlich Herz aufgethan und „offenbart durch seinen Geist Christum in den Herzen", i. e. wandelt durch seinen Geist uns in das Bild des Sohnes um.

Ich glaube, mit Vorstehendem mich deutlich ausgesprochen zu haben, und Herr Professor Weber wird jetzt sehen, inwieweit ich seine Worte (Metaphysik II, 261): „Nach christlicher Auffassung hat Gott seine Selbstverwirklichung sich in seinem ewigen Dreipersönlichkeitsprozesse gegeben, aber nicht dadurch, dass er sich selber, sein eigenes Wesen, zur Welt entlassen hat . . . Ganz in demselben prinzipiellen Gegensatze zum positiven Christentum wie Hegel stehen alle, in deren Weltanschauung . . . die Wesensidentität von Gott und Welt behauptet wird und die christliche Lehre von der Wesensdiversität beider oder von der Weltschöpfung durch den Willen und nicht der Weltentwicklung aus dem Wesen (der Substanz) Gottes nicht zu ihrem Rechte kommt" — inwieweit ich also diese Worte gelten lassen kann und inwieweit nicht. Gott hat nicht zum Behufe seiner ursprünglichen Selbstverwirklichung sich selber zur Welt entlassen, aber aus seinem rein geistigen Wesen hat er die Welt gesetzt, um sie an seinem Sein teilnehmen zu lassen, zunächst in entäusserter, der reinen Wesenhaftigkeit entfremdeter Seinsgestalt, dereinst im reinen Ansich, wobei jedoch Gott keinen Augenblick sich verliert in seiner Schöpfung, vielmehr an und für sich ausser- und überweltlich bleibt und das, was Gott wesentlich ist, d. h. im Unterschiede von der Kreatur ihm notwendig zukommt, die unveräusserlichen Eigenschaften seiner Aseität und Absolutheit, dies, dass er der ursprüngliche, ewige, und

durch sein Denken das Sein setzende Geist ist, gar nicht in Frage kommt. Wenn man bei der Frage nach der Wesensidentität oder Wesensdiversität von Gott und Welt vornehmlich an die genannten Eigenschaften Gottes denkt, wie das Weber offenbar thut, da kann selbstverständlich für alle Ewigkeit nur von Wesensdiversität die Rede sein. Mit dieser „Wesensdiversität" ist auch der „Heide" Aristoteles einverstanden, bei dessen recht verstandener Lehre man es in unserer Frage wie noch in mancher andern sein Bewenden haben lassen kann. Nach Aristoteles ist nur die Gottheit über alle Veränderung, über alles Werden und Vergehen erhaben und ihr Leben besteht im ewig wirklichen Sichselbstdenken. Alles andere wird nach Aristoteles aus einem Nichtseienden, nicht aber aus einem schlechthin Nichtseienden, sondern aus einem der Wirklichkeit nach Nichtseienden, der Möglichkeit nach aber Seienden (vgl. 1009, a, 32—38), welches gegeben ist in der Kraft der hervorbringenden Ursache (vgl. 1045, b, 22), also prinzipiell in der unendlichen Kraft Gottes, der, wie er selber ungeworden und an und für sich unbewegt, d. h. keiner Veränderlichkeit unterworfen, so der Weltbeweger, d. h. die letzte Ursache alles Werdens und aller Veränderung in der Welt ist. Das ist, will es mir scheinen, wie Aristotelisch, so christlich.

Inhalt.

Seite

Vorwort III

Prodromus über Aristoteles' Lehre vom Willen . 1

Die Besprechung meiner „Metakrit. Gänge betreffend Aristoteles und Hegel" im „Archiv für Geschichte der Philosophie" durch Ed. Zeller und der Erfolg meiner bisherigen Aristotelica in der Gelehrtenwelt (1 ff.). — Die wirkliche Aristotelische Lehre vom Willen und deren Zerrbild bei Zeller (6 ff.). — Das Buch Dr. Hemans über „Aristoteles' Lehre von der Freiheit des menschlichen Willens" und dessen unglaubliche Missdeutung durch Zeller (15 ff.). — Noch ein paar Proben der von Zeller an Aristoteles geübten Kritik (18 ff.).

A. Allgemeiner Teil.

I. Text und kritischer Apparat bei Christ. — Grundsätze der Behandlung. — Druckfehler im Text . 25

II. Authentizität und Reihenfolge der (14) Bücher der Metaphysik. — Thema und Disposition des Werkes 30

III. Was ist bisher missverstanden in der Aristotelischen Metaphysik?

1. Die Missdeutung der Aristotelischen Lehre durch Dr. Ed. Zeller 45

Das Einzelne und das Allgemeine (45 f.) — Die Form und der Stoff. Individuelle Formen der sinnlichen Dinge (47 ff.). — Die Aristotelische Gotteslehre (51 ff.) — Wie dachte sich Aristoteles im Kap. $\Lambda 7$ das Wirken Gottes in der Welt? (56 ff.) — Die Beweger der Planetensphären (62 f.).

2. Die Metaphysik des Aristoteles übersetzt und erläutert von J. H. v. Kirchmann 63

Aristotelischer Vernunftidealismus und moderner Realismus (64 ff.). — Die verschiedenen Bedeutungen des Seins und des Seienden bei Aristoteles (67 f.). — Der Begriff des Möglichen (68 f.), des Zufälligen (70 f.). — Der Gegenstand

Seite

der Metaphysik im Gegensatz zu dem der Naturwissenschaft (71 f.). -- Aristoteles unterscheidet wohl zwischen der Wesensform der Dinge und dem „Begriff, wie er im Denken ist"; der Sinn des Wortes εἶδος schwankt lediglich in der Phantasie unseres Realisten zwischen Sein und Wissen (73 ff,). — Unser Realist konfundiert die von Aristoteles markierten verschiedenen Bedeutungen von ὕλη (75 ff.). — Phantasie-Variationen Chr. Wirths über die Aristotelische ὕλη (77 ff.). — Das begriffliche Wesen und das Einzelding nach Kap. *Z*6 (85 ff.). — Das Weib unterscheidet sich vom Manne nicht der Art nach (87 f.). — Das „positive Unendliche" ist nach Aristoteles ein Unding, nicht ein „tiefer Gedanke". Konfusionen über Konfusionen (88 ff.). — Die „moderne Auffassung" unseres Realisten und die ihr entgegenstehenden Aristotelischen Bedenken. Wie denken heute die Naturforscher, soweit sie ein tieferes Bedürfnis haben und mit der Geschichte ihrer Wissenschaft vertraut sind, über Aristoteles? (92 f.) — Die Übersetzung v. Kirchmanns (93).

3. Die Metaphysik des Aristoteles übersetzt von Hermann Bender 94

B. Spezieller Teil.

Textkritik und Exegese einzelner Stellen . . 95

Epilog über Pantheismus und Christentum . . 249

Corrigenda.

Randziffern, die in einem Teil der Auflage ausfielen oder verstümmelt wurden:

Seite	102	zum	ersten	Absatz:	27	Seite	162	zum siebenten	Absatz: 1037, a, 2
„	104	„	siebenten	„	5	„	„	„ achten	„ 6 f.
„	„	„	letzten	„	8	„	174	„ dritten	„ 35 ff.
„	108	„	„	„	17 ff.	„	198	„ siebenten	„ 17 ff.
„	111	„	ersten	„	29	„	„	„ letzten	„ 21
„	120	„	letzten	„	9 ff.	„	206	„ ersten	„ 11 ff.
„	137	„	zweiten	„	5	„	214	„ „	„ 11 ff.
„	140	„	ersten	„	18	„	„	„ dritten	„ 17 ff.
„	149	„	dritten	„	1027, b, 8 f.				

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES

This book is due on the date indicated below, or at the expiration of a definite period after the date of borrowing, as provided by the rules of the Library or by special arrangement with the Librarian in charge.

DATE BORROWED	DATE DUE	DATE BORROWED	DATE DUE